

## 序 言

《易》書由「經」與「傳」兩部份組合而成，「經」先於「傳」而稱原經。原經含括六十四卦卦畫、卦辭，以及三百八十四爻之爻辭，卦爻辭具有吉凶、悔吝、無咎等占斷性文字。因此，「經」原係卜筮用書。「傳」後於「經」，又稱「十翼」，係由乾坤文言傳、彖傳上下、象傳上下、繫辭傳上下、說卦傳、序卦傳及雜卦傳等十個部分所組成。蓋經文古奧晦澀，後人研究詮解經文，期能揭露蘊含於「經」文中可能的哲學。因此，「傳」係詮釋、輔翼「經」文之昌明而作。「傳」既取理解和義理表達之路向，則《易》書漸由卜筮之書，轉進成探討宇宙與人生哲理的經典。綜觀六十四卦統貫了形上原理、自然法則、德性原理、人文精神、社會文化生活等諸般豐富的內涵。《易》書的每一卦皆表陳了我們的老祖先們對該事類的概念認知、價值取向及其實踐的歷程性指示原則。因此，六十四卦堪謂為中華文化的百科全書，亦係集結中華民族先聖先賢生活經驗與智慧的寶典。

在宇宙觀方面，《易》哲學將宇宙視為一生生相續、變化流行不已的恒動歷程。換言之，宇宙盡是活生生的，一切皆自生自行自化，構成生生不息、機趣盎然的自然生命整體。從哲學存有論言之，《易》哲學從大化流行的生命現象中，探索究極性的本體。它揭示整

體存在界中，存有者與存有者之間所含具內在有機的聯繫。《易》哲學認為涵陰陽的太極，乃是統攝存有界森然萬有之終極性的本根，亦即聯繫、統合一切的存有者之存有。太極自本自根，恒流轉運化宇宙萬物。乾坤剛健承順的作用特徵，係太極功能運化所開顯的二大面相。宇中萬物皆相生相攝，和諧並育。每一存有者皆在生生的歷程中發展，趨向於實現內在存有的美善與真實。總之，每一存有者皆非孤立靜態的單體，而是與其他存有者血脈相聯，休戚與共，協同共成為世界中的存有。

《易》哲學在物物一太極，統天地一太極的形上信念下，每一存有者皆可視為係太極或乾坤無限可能性中，特殊化的具體顯露。其間，一與多相攝，圓融統貫，不但展現了存有的渾全性，也反映出太極內涵的豐富和精彩。因此，在《易》哲學所表詮下的宇宙，係一充滿生機、變化流行不已的生生歷程。太極或乾坤乃係衍發這一無限生生過程中的永恒體，亦即形上的、本真的實體。就太極或乾坤所統合的萬物而言，相互之間，一體互感相應，變化通幾，廣大和諧，構成一有機的，不可分割的整全性宇宙觀（holistic worldview）。扼言之，《易》哲學生生的宇宙觀係一即變化即真實，即實然亦美善的機趣宇宙。

在《易》哲學體用一源、旁通統貫、渾然一體的宇宙觀籠罩下，其人生觀係立基於天人同源，人心稟承天心，人可貴於享有天人同德，合流共作於生生之志業。晚明鴻儒王船山在所著《周易內傳》中說：「易之爲書，言得失也，非言禍福也。占義也，非占志也。」

他區分人們對《易》書的心態為「占易」與「學易」。前者視《易》書為卜筮之用，旨在占個人未來之禍福，算計個人的私志私利；後者在處世應物上研幾、精義以察情理之得失，在所臨在的時際境遇中，求切合正理常則，成全人間的福樂與美善。換言之，《易》哲學係正誼明道之教，而非謀利計功之術。其旨在啟發人悲天憫人之仁心仁性，以忠恕體物、謹小慎微、居正守中、厚德潤物的人文精神，贊天地之化育。換言之，《易》哲學鼓勵吾人充盡仁性靈智，盡善盡美的安頓天地萬物。清初大學士李光地在所纂的《周易折中》、《義例》中說：「大抵易者成大業之書。」所謂「大業」乃《易》繫辭上傳第五章》所云：「富有之謂大業。日新之謂盛德。」亦即人間可久、可大，可與天道合德的聖賢志業。蓋乾坤所以大生廣生萬物而粲然不息，乃繫於乾坤至誠不息的大中至正之體性。宋儒程伊川及清儒李光地咸認為「中」較「正」為善。因為，「中」之可貴在於能融貫正理常則於生活世界的實情實事裏，亦即能切事中理。《易》哲學在人生事用上頗強調時用之切事中理，這是儒家守經常達權變的時中精神所在。換言之，在人生處事上，《易》哲學對「常」與「變」、「理想」與「現實」、「心」與「物」採取兼顧與融貫的原理原則。

總而言之，《易》哲學對宇宙與人生的洞見，不只是先聖先賢們世代相傳的知識遺產，我們亦應該視之為可協助我們理解所處的生活世界，安頓人我關係，使我們與歷史文化相續、天地萬物相聯，對子孫有責任與期待，對人類整體生命之未來，心懷希望與憧憬的大智慧泉源。

本書係筆者多年來研讀《易》哲學宇宙觀與人生論之心得總彙。其中有多篇已分別刊載在期刊或會議論文集上，其目次如下：

1. 〈伊川易傳的哲學〉，發表於一九九三年四月河南省開封市「宋代哲學與中華文化國際學術研討會」，後刊於《哲學與文化月刊》，二十卷三期。

2. 〈船山易學與朱熹易學觀之比較研究〉，發表於一九九三年六月台北「王船山逝世三百年國際學術研討會」，後刊於《哲學與文化月刊》，二十卷九期。

3. 〈李光地的易學初探〉，發表於一九九二年於「清代經學國際研討會」，台北市、中央研究院中國文哲研究所主辦。一九九四年收入該所《清代經學國際研討會論文集》。

4. 〈易經的天人觀〉，刊於一九八四年六月，輔仁大學的《輔仁學誌》十三期。

5. 〈易經哲學的時中理念〉，發表於一九八八年台北市、「國際孔學會會議」，中國哲學會及孔孟學會合辦，後刊於《哲學與文化月刊》，十五卷三期。

6. 〈論易經家庭生活的兩性關係及其對中國傳統社會的影響〉，發表於一九九三年五月「傳統中國文化與未來文化發展學術研討會」，後收入沈清松主編《詮釋與創造》一九九五年，台北市聯合報系文化基金會出版。

7. 〈易教的人文精神及時代意義〉，發表於湖南省長沙市岳麓書院「儒家教育理念與人類文明國際研討會」，後刊於《哲學與文化月刊》二四卷一期。



8. 〈《易》、《老》哲學理趣之異同〉，一九九六年四月發表於台北市、《哲學雜誌》，第十六期。

謹向會議主辦單位以及《哲學與文化》月刊社、《哲學雜誌》等致謝。

本書在準備出版期間，筆者遭受到椎心泣血的喪父之痛。先父曾存道先生出生於江西省瑞金縣的貧困農村，刻苦上進，在著名的江西省立南昌一中畢業時，以優異的會考成績，保送上海國立暨南大學銀行會計系。後因素懷服務鄉梓之志，乃於翌年轉入教育系。畢業後，適時局劇變，乃輾轉來台，歷任中學教師、省立台南師範教師兼教學組長。民國四十六年，出長台南縣立新化初中校長，辦學成績斐然，上級器之，節令兼任省立台南一中分部主任。後因積勞致胃疾，乃辭去兼職。數年後，仍以辦學績優而調升省立玉井高中校長。先父視事後，爭取該校改制為工商高級職校，貢獻卓著。迄六十八年調台灣省政府教育廳督學，民國七十六年退休。先父秉性忠良，勤儉治家，一生以奉獻教育事業為職志。他生前常說：「教育不只是一種職業，更是永續奉獻的良心事業。虧負教育良心的工作者當下第十九層地獄。」由於他剛腸疾惡，遇事便發的真性情，曾對人不假辭色過，當然也深獲許多同仁及學生們的敬愛。先父於民國七十二年起便蒙受腦瘤之苦，七十五年在台北榮總摘除腦瘤後，七十七年三月間又不幸腦溢血，致長期癱瘓在牀，飽受煎熬。近二年來，因頻告病危而送醫急救，奮力支撐至今年三月二十三日終因併發症而回天乏術，享壽七十有七。儒家倫理講究善繼其志、善述其事，為對先君父之盡孝，筆者不才，既有幸忝為教育

界之一員，願以勉力教學及從事著述，告慰先父在天之靈。最後，我衷心感謝台北市文津出版社，再度鼎助筆者出書。若沒有他們的學術摯誠與動力，將難與讀者們共享學《易》之理趣。

曾春海

謹序於國立政治大學哲學系所

中華民國八十六年四月

## 中國文化史叢書

本叢書共六十六冊，每冊均二十餘萬字冠彩圖，是體認中國文化、充實家庭圖書、留傳子孫最好的寶藏。

序號	書名	作者	定價	
			精裝	平裝
1.	中國禮俗史	王貴民	360元	300元
2.	中國園林史	孟亞男	360元	300元
3.	中國官制史	孫文良	360元	300元
4.	中國目錄學史	李瑞良	360元	300元
5.	中國書法史	蔣文光	360元	300元
6.	中國武術史	張純本·崔樂泉	360元	300元
7.	中國工藝美術史	田自秉·楊伯達	360元	300元
8.	中國戲劇史	張燕瑾	360元	300元
9.	中國道教史	劉精誠	360元	300元
10.	中國佛教史	郭朋	360元	300元
11.	中國學案史	陳祖武	360元	300元
12.	中國民族史	楊學琛	360元	300元
13.	中國禪學思想史	洪修平	360元	300元
14.	中國民間宗教史	馮佐哲·李富華	360元	300元
15.	中國婚姻史	蘇冰·魏林	360元	300元
16.	中國音樂史	蕭興華	400元	340元
17.	中醫中藥史	魏子孝·聶莉芳	380元	320元
18.	中國數學史	李兆華	400元	340元
19.	中國建築史	蕭默	380元	320元
20.	中國文化史概論	劉志琴·吳廷嘉	360元	300元
21.	中國散文史	劉一沾·石旭紅	380元	320元
22.	中國詩歌史	張建業	380元	320元
23.	中國俗文學史	門端·張燕瑾	380元	320元
24.	中國小說史	韓秋白·顧青	380元	320元
25.	中國陵寢史	任常泰	380元	320元
26.	中國喪葬史	張捷夫	380元	320元
27.	中國宮殿史	雷從雲等	400元	340元
28.	中國政治學說史	鄭昌淦	380元	320元
29.	中國科舉制度史	李新達	380元	320元
30.	中國書院史	樊克政	380元	320元

31.	中國節令史	李永匡・王 熹	380元	320元
32.	中國茶酒文化史	朱自振・沈 漢	380元	320元
33.	中國舞蹈史	王克芬・蘇祖謙	410元	350元
34.	中國陶瓷文化史	李知宴	410元	350元
35.	中國貨幣史	李祖德・劉精誠	380元	320元
36.	中國商業政策史	吳 慧	380元	320元
37.	中國哲學史	孫開泰	380元	320元
38.	中國美學史	葉 朗	380元	320元
39.	中國天文學史	薄樹人	380元	320元
40.	中國地理學史	胡 欣・江小群	380元	320元
41.	中國圖書史	陳 力	410元	350元
42.	中國賭博史	郭雙林・蕭梅花	390元	330元
43.	中國宦官史	杜婉言	360元	300元
44.	中國娼妓史	蕭國亮	390元	330元
45.	中國幫會史	赫治清・吳兆清	390元	330元
46.	中國詞曲史	張建業・李勤印	390元	330元
47.	中國繪畫史	徐 琛・張朝暉	380元	320元
48.	中國倫理思想史	唐宇元	380元	320元
49.	中國教育史	程方平・畢 誠	390元	330元
50.	中國藏傳佛教史	冉光榮	390元	330元
51.	中國文字發展史	孟世凱	380元	320元
52.	中國新文化運動史	馬寶珠	380元	320元
53.	中國兵制史	赫治清・王曉衛	400元	330元
54.	中國法制史	鄭 秦	400元	330元
55.	中國人口史	閻守誠	400元	330元
56.	中國農業史	李根蟠	400元	330元
57.	中國都市生活史	閻崇年	370元	300元
58.	中國鹽法史	李明明・吳 慧	400元	330元
59.	中國屯墾史	張澤咸・郭松義	400元	330元
60.	中國海外交通史	陳高華・陳尙勝	400元	330元
61.	中國水運史	郭松義・張澤咸	400元	330元
62.	中國漕運史	李治亭	400元	330元
63.	中國土地制度史	林甘泉等	400元	330元
64.	中國租佃制度史	劉永成	400元	330元
65.	中國科技史	徐風先・曾雄生	400元	330元
66.	中國姓氏源流史	籍秀琴	400元	330元
以上六十六冊定價精裝25,200元，平裝21,100元				

# 易經哲學的宇宙與人生 目錄

## 序言

### 壹 「龍」在周易中所表徵的生命精神

### 貳 伊川《易傳》的哲學

#### 一、天道論

#### 二、人道論

### 參 船山易學觀與朱熹易學觀之比較研究

#### 一、船山對歷來易學家之評議及其所持的易學觀

#### 二、朱熹對歷來易學家之評議、其易學觀及其與船山易之比較

### 肆 船山易學之研究綱領

### 伍 船山易學之生命哲學

#### 一、前言

#### 二、崇德之道

一  
五  
一九  
二九  
二九  
三九  
五五  
七八  
七八  
八三

三、廣業之道 .....	一〇七
--------------	-----

## 陸

李光地的易學初探 .....	一三九
----------------	-----

一、引言 .....	一三九
------------	-----

二、李光地的易著及其對《易》之成書、易學之研究的看法 .....	一四〇
----------------------------------	-----

三、解讀《周易》之基本方法 .....	一四四
---------------------	-----

四、李光地易學的基本思想 .....	一五四
--------------------	-----

五、結論 .....	一六五
------------	-----

## 柒

易經的天人觀 .....	一七二
--------------	-----

一、前言 .....	一七二
------------	-----

二、易經哲學的宇宙觀 .....	一七三
------------------	-----

三、本天道立人極的人生論 .....	二〇〇
--------------------	-----

四、結論 .....	二一二
------------	-----

## 捌

易經哲學的時中理念 .....	二一七
-----------------	-----

一、序 .....	二一七
-----------	-----

一、「時」與生生之德 .....	二一八
------------------	-----

二、「中」的涵義	二二二
三、天道運行的時中原理	二二五
四、時中原理的人道實踐原則	二三一
玖 論《易經》家庭生活的兩性關係及其對中國傳統社會的影響	
——以伊川《易傳》為據	二四四
一、前言	二四四
二、《周易》的家庭觀及其所言及的兩性關係	二四五
三、《周易》兩性關係所規範之家庭角色，在中國傳統社會之影響與發展	二四八
四、伊川《易傳》對《周易》兩性關係及家庭觀的詮釋	二五四
五、《周易》兩性關係觀之時代困境與展望	二五九
拾 《易》教的人文精神及時代意義	二六七
一、前言	二六七
二、人文與文明	二七〇
三、《易》書「聖人之道四焉」的人文精神	二七四
四、《易》書的教育原理與方法	二八二

五、結語	二八七
拾壹 《易》、《老》哲學理趣之異同	二九三
一、《易》、《老》的宇宙觀	二九三
二、《易》、《老》的認識論	三〇一
三、《易》、《老》的人生論	三〇八



## 壹 「龍」在周易中所表徵的生命精神

「龍」在中國文化裡象徵著旺盛的生命力，在人世間代表吉祥富貴。乾卦是易經中「首出庶物」的第一卦，卦辭為：「元、亨、利、貞」，在卜筮的時代意謂著事物的發展有著大吉大利的遠景。等到易書發展到以義理為中心的易傳（十翼）時。乾卦代表深藏在宇宙萬物中一股無限的創生力量，生生不息地創化了綿延不斷的生命世界。因此，乾卦「元、亨、利、貞」的卦辭轉化為描述造生萬有，蘊含無盡藏生意的「天」，所流露出來的四種創生歷程之主要特徵。猶如程伊川在所著的「易傳」中所釋：「元、亨、利、貞謂之四德。元者萬物之始，亨者萬物之長，利者萬物之遂，貞者萬物之成。」

在乾卦中，對「大哉乾元，萬物資始」（乾卦彖辭）的無限好生之德及充沛無比的造生力假物象比擬，以龍為喻。因此，透過理想化的存有物——「龍」，作易者藉以超越地指點形而上的天道，亦即能創生的創生體。美中不足的是，周易未針對「龍」本身的特徵予以狀述。轉見於「說文解字」的解釋：「龍，鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能長能短。春分而登天，秋分而潛淵。」結合易經哲學的基本原理，「龍」所表徵出來的宇宙創生本體無處不在，無時不發用。看似無為，實則生機洋溢，無休無止地、默默地更新萬

象。所謂：「能幽能明，能細能巨，能長能短」的變易性和「春分而登天，秋分而潛淵。」的時中性，表徵著創生萬物的本體，以無限的動能和最自由靈動的發用刻畫出無盡寬廣浩瀚的形上意象。其中含藏著無窮的潛力和性。往來於幽明、細巨、短長的變易性，代表著天道生動流行，無滯無礙，了無牽掛，呈現出在變化運轉中不斷創造生發的宇宙生命氣象。登天、潛淵各如時宜的時中精神，代表天道的流行化育、富有逍遙自在的絕對自由精神。天道創化力的輾轉無礙，繫因於由變貞常，以常御變。亦象徵著變化即永恒，永恒即變化。程伊川在「易傳序」中所謂：「體用一源，顯微無間。」「龍」代表著天道生生不息的真實，生命的美好價值，中國人對生命的敬重、珍惜、信賴、託附和喜悅。「龍」所意符的乾元或天道充滿著浩然不可遏抑的生命氣息，為一切生命的源頭活水，亦係人文世界意義和價值的終極根源。

乾卦六爻爻辭透過賦、比、興所指陳的，是一滿懷人生無限崇高的價值理想，希求與天合德，與人共創同享生命內在美好的志士仁人。欲實現為天地立心，為生民立命的莊嚴聖志，乾卦文言傳指點他應該不斷地修行，以臻於「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」的化境，無私無我，渾然與天德融合沒入。他擁有的是廣大的同情心、飽滿的生機與富饒的創造力。他想做的是贊天地的化育，將全幅生命投注在可久、可大、可遠的人文化成之事業。他想實現的是循生生的和諧理序以達成「致中和，

天地位焉，萬物育焉」的共存共榮之善美境域。

至於志士仁人如何在現實重重的曲折下伸展胸中的抱負理想，則乾卦六爻假龍設喻，指點有志者在奮鬥歷程中所應抱持的屈伸大節。初爻：「潛龍勿用」教他潛修；二爻「見龍在田，利見大人。」教他展現才學以自我考驗。從初爻到二爻代表著生命力的凝聚內斂，及掌握時機以自我表現和磨鍊。然而不可得意自滿於小成，爲了發展更遠大的志業，一方面要再培養奮勇前進的充沛生命力。另一方面則在小有表現後，當愛惜羽毛，避免他人的嫉害。因此，三爻：「君子終日乾乾，夕惕若，厲，無咎。」教他警惕自勵，四爻：「或躍在淵，無咎。」教他好謀以成。三、四爻代表步入進退危疑的新處境，有危險也有機宜，不求躁進急成，但求明哲保身，步步爲營，蓄勢待發。五爻：「飛龍在天，利見大人。」教他在才、德、位、時的因緣際會下，當毫無保留地全幅發揮自我，締結盡善盡美的鴻圖大業。六爻：「亢龍有悔。」教他知世事多變，人雖有否極泰來之時，卻也有物極則窮的地步，「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。」、「知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎！」五爻到六爻，代表人之由進德修業至剛健居高位，雖展長才，成大業，爲能持盈保泰，當知謙沖自牧，忌恃才傲物。此際，人不但要平易近人，親藹怡人，更應懂得在功成名就的巔峰時，全身而退，貴在得人心，保榮顯。因此，此時此際，只見龍之飄渺，不見龍之號嘯。

綜觀乾卦六爻藉「龍」所指事會意者，或神龍乘雲，氣象萬千，或潛淵隱藏，神秘幽微。一概當審時度機，掌握機宜，配合行動。人如能與時推移，時然後行之，則生命力輾轉無礙，拓展出自由而積極的真我，開創出永恒而壯闊的生命情境。

## 貳 伊川《易傳》的哲學

《易·說卦傳》有云：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，故易六位而成章」伊川謂：「天、地、人只一道也。才通其一，則餘皆通。」（註一）「道」係旁通統貫天地萬物根源性的總原理，換言之，「道」係統合天與人的一貫之道，就「天」生物成物及「人」崇德廣業不同的分際和作用言天道與人道。伊川謂：「天下只有一個理」（註二）、「理便是天道也」（註三）生生不息及常久不已係天理天道的特徵。天理天道是絕對的實在，因此，恒在的天理天道亦係追求可久、可大、可遠的人道所應然要求的價值根據。推天道以明人事人道遂成為伊川哲理易學的主要特色。本文試圖探索伊川易學所隱含的天道論及人道論，及其相互間的可能關聯，期能闡明伊川《易傳》的哲學要旨。

### 一、天道論

伊川攝取《易》書富本體論的思想資源，透過其解析性的思辨能力而發展了條理有序

之天道論。吾人試由三端以引述其天道論的主要內涵。

(一)以形而上及形而下的存有層級區分道器或理氣，分辨陰陽爲形下的氣，陰陽的所以然爲道、理。

伊川謂：

「一陰一陽之謂道」，道非陰陽也。所以一陰一陽道也。如一闔一闢謂之變。

《遺書卷三》

「一陰一陽之謂道」出於《易·繫辭上傳》「一」的涵義兼對待與交感意。蓋《易·說卦傳》云：「是以，立天之道曰陰與陽」陰與陽在體性上呈現剛柔、進退、煖冷、明暗……等諸般具對比性的特徵。二者彼此間又相互作用和攝受，《易》所謂：「剛柔相摩」《繫辭上傳》、「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰。」由陰陽和合所生就的萬物之變化觀之，便具可尋繹的條理和脈絡，因此推知陰陽之間的交互作用與相互攝受，有著經常性的法則和規律。這些調理陰陽脈動的法則和規律乃係陰陽運化所依循的常理常則，亦即陰陽運化所依據之所以然。伊川謂之：「所以一陰一陽道也。」陰陽間一闔一闢的運化謂之「變」，伊川進一步解說：

一陰一陽之謂道，此理故深，說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二。

言開闔，已是感。既二則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。《遺書》，卷十五。

陰陽係能行實際交感的氣。陰陽之能交感在於二者的氣屬性相異，卻能在開闔之間互相作用。因此，做為一陰一陽律動所以然的道，就規範陰氣與陽氣之間的開闔活動言，謂為「所以開闔者道」。「道」之難言，在於其理甚深。從存有的層級言，道或理是超形質性的，既無形無跡，非感覺認知的對象，而僅能做為吾人有限的理性之思維對象。吾人若從事對「道」的認識也只能透過表徵道的陰陽之氣，蓋氣是形而下者，氣的運化有形跡可把握。伊川謂：

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也。氣是形而下者。道是形而上者」《遺書》，卷十五。

又曰：

有形總是氣，無形只是道。《遺書》，卷六。

形而下的氣充塞且運行於整個時空所統合的有形世界中，伊川所謂：「氣行滿天地之中，……氣充塞，無所不到。」（註四）不但如此，伊川且以陰陽氣運的聚散解釋萬物的生滅，他說：「物生則氣聚，死則散而歸盡。」（註五）氣聚物生係指「天地陰陽之氣

相交而和，則萬物生成。」（註六）何以在有形世界中，由氣聚所生成的萬物存在著類別性和個別差異性？伊川解釋說：「氣有淳漓，自然之理。」（註七）至於物類間的不同與個別間的差異，萬物的殊異不僅決取於形構萬物的質素——氣，且陰陽氣性之淳漓有別，及「況五氣交運，則益參差不齊矣。」氣與氣之間感合交運的方式不同，時機不同。（註八）伊川不但以氣聚形化言萬物之始，且進一步以種而再生，以形相禪解釋既存生物的遞衍和同一性。他說：「萬物之始，皆氣化。既形，然後以形相禪，有形化：形化長，則氣化漸消。」（註九）又曰：「氣既化後，更不化，便以種生去，此理甚明」（註一〇）「種」所內含的種性，即生物體的內在本質或性理具同一性，是形而上的物性規約之理，享有不變性。至於形構之體，成於陰陽之氣的形構之體，待氣既散，則形構亦解體，氣也歸於消滅。伊川解釋說：「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本源之理。……況既散之氣，豈有復在？天地造化，又焉用此既散之氣？」（註一一）蓋對伊川而言，形構具體存在物的「陰陽」究竟是形而下的氣，有其可朽可壞的形下屬性。不朽不壞而得亙古常存的是條理氣的「道」或「理」。

至論形而上的道、理與形而下的陰陽之氣在《易》書生生的哲學上有何互動的關係？伊川在《易傳》解釋坤卦彖傳「先迷失道，後順得常」的涵義時，表達了他的看法：

乾之用，陽之為也。坤之用，陰之為也。形而上曰天地之道，形而下曰陰陽之



動。先迷後得以下，言陰道也。先唱則迷，失陰道；後和則順而得其常理。……陰體柔躁，故從于陽則能安貞而吉，應地道之無疆也。（註一二）

朱伯崑先生對這段話有著深刻而清晰的的詮釋，頗有助於吾人對伊川易學的理解，他說：

「乾之用，陽之為也」，是說，乾之體為剛健，其用為先唱而始物，凡陽性的東西，其作為都是先唱而始物。「坤之用，陰之為也」，是說，坤之體為柔順，其用為後和而生物。凡陰性的東西，其作為都是後和而生物。此是解釋乾坤兩卦的卦義。就天地說，……剛柔二德作為天地之道是無形的，但其表現為形跡。天陽氣先唱而始物，地陰氣後和而生物，此即「形而上曰天地之道，形而下曰陰陽之功」。功，謂事功。此處說的「天地之道」，即剛健和柔順之理和天地所遵循的法則。（註一三）

伊川所謂「形而上曰天地之道」係指無形的剛柔二德。「剛」指乾所具的剛健體性。「柔」指坤所含的柔順體性。形而上的乾剛坤柔屬性，亦表徵著天地之道，係透過形而下的陰陽之氣的運化功勞以顯其體性。在陽氣與陰氣的協同運作方式中，伊川謂「陰體柔躁」，其與陽氣的合作法則是「後和則順而得其常理」，「從于陽」成了陰「安貞而吉」的應然規範了。因此，吾人可說乾坤之道，亦即乾的剛健創發之理與坤的柔順承隨之理，是伊川理學易所謂無形的天道。

伊川對形而下的、有形的「天」與形而上的、無形的「天」，亦即有形天之所以然的天道，在《易傳》注乾卦卦辭「元亨利貞」處有段精闢而明確的解釋，他說：

天者，天之形體。乾者，天之性情。乾，健也。健而無息之謂乾。夫天專言之則道也。天且弗違是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。乾者萬物之始，故為天、為陽、為父、為君。元亨利貞謂之四德，元者萬物之始，亨者萬物之長，利者萬物之遂，貞者萬物之成。唯乾坤有此四德，在他卦則隨事而變焉，故元專為善，大利主於正。（註一四）

「乾」係有形天，健而無息的性情，亦即所以然之道或理。有形天的運化依循著健而無息之道或理而作用不已。乾道乃萬物資始的造生之道。元、亨、利、貞係乾道在其剛健不息的發用中，促成萬物之始、長、遂、成的「四德」，亦即四項表顯於生生歷程上的作用特徵。無形的天道是透過有形的天或氣以資發用。吾人由形質的天見乾道大化所以然之跡。至於天道如何施用於形質的天，則吾人只見天道所成之事，而不觀見其妙運生生之功能自身。伊川將天道妙運生生之無形功能或功用謂之為「鬼神」，特別又對妙運生生之「妙用」謂之「神」。吾人復由伊川「形而下曰陰陽之功」推知實際在器物世界中承受天道生生之妙用以資成生生之事功者為陰陽之氣。再由其所言「天地者，道也。鬼神者，造化之跡

也。」（註一五）推知「鬼神」指氣之聚散變化的作用，由氣之聚散表顯於時空中，萬物盛衰的現象乃鬼神「造化之跡」。伊川對鬼神的造化之功與陰陽之氣的聚散，有段較精簡的話可資理解，他說：「聚為精氣，散為游魂。聚則為物，散則為變，觀聚散，則見鬼神之情狀。萬物始終，聚散而已，鬼神，造化之功也。以幽明之故，死生之理，鬼神之情狀觀之，則可以見天地之道。」（註一六）值得吾人注意者，氣散謂死，伊川「散則為變」似指「變」為氣之散的作用和過程，既散則為死，伊川謂之為「鬼」，他說：「生氣盡則死，死則謂之鬼可也。」（註一七）若是，有生才有死，那麼生氣常隱含生命的伸展實現，其作用的所以然當指「神」了。易書鬼神連稱，置鬼於神之前，若就生死言，則指示「死生之理」，亦即終而復始的生生不絕之意，《易·繫辭上傳》第二章言「一陰一陽之謂道，繼之者，善也。……生生之謂易。」由伊川易哲學觀之，則一陰一陽之天道乃生生之道，「健而無息之謂乾」當指示天道的生生在於其健而無息的性情。伊川也扣緊乾坤乃生生之始元，乾坤之道乃源源相繼不絕的生生之道，特賦予價值的肯認謂：「故元專為善」。吾人闡明其中涵義，在伊川思想中，似乎秉信著天道係以生生為道，生物界生生化化的循環律則不僅是呈現著天地間感而復始的生生事實，也生動的開顯出無上的生生之善——「道」——天道的絕對價值，於真實無妄中。

（二）以「體用一源，顯微無間」密合理與象的實在論

伊川在其言精意深的〈易傳序〉中論及「理」與「象」的關係，謂：

至微者，理也。至著者，象也。體用一源，顯微無間。（註一八）

顯而易見的，伊川試由透過微與顯、體與用的對比關係，企求說明易學中的「理」與「象」之關係。「顯微」出於〈易·繫辭下傳〉第六章的「微顯闡幽」。「微」指無象可見的形上之理。「顯」指無形的「理」透過形而下的陰陽之氣所具體化的，可資觀察到的形象。蓋自伊川易學的宇宙發生論言，萬物得以生成的程序是：

有理則有氣，有氣則有數。行鬼神者，數也。數，氣之用也。（註一九）

在其〈答張閔中書〉中亦有言：

有理而後有象，有象而後有數。易因象以明理，由象而知數，得其義則象數在其中矣。（註二〇）

從本體論的邏輯秩序而言，「理」賦予「氣」存在的定然之則及其活動的規律和方向。理是氣的所以然之理。氣是形而下的陰陽之氣，陰陽之氣循環的規範而交合，形構了有跡可考的實物之「象」。有物象則可由陰陽二氣運作的度數，測知該物的形構方式及其起作用時所循的法則或規律。因此，由理預定氣，氣之交感和預定了物性之結構及活動規律，吾人由物象之動靜形跡可考測其數，則可得知理先於氣或象，氣或象又預定了數。這就是就

宇宙萬物所以發生的邏輯次序而言。理既無形，象數乃屬形而下的器物所具。則吾人由認識的次序而言，正好是逆反萬物生成的次序，吾人係藉由「氣」所運化的形跡，以著明的象數來回測逆推陰陽之氣的實然之理。同理，就作易者對《易》書的建構而言，他們是有鑒於「書不盡言，言不盡意，……立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」（《繫辭上傳·十二章》）「立象」是模擬觸類旁通所獲得的事物之共相，設卦立象以表徵之。卦爻象雖比擬事物的情態和指示其中的所以然之理，然而卦爻象藉類舉、類比、啓發、暗示、隱喻……等方法所欲表述的「意」或「理」仍得透過卦爻辭來指引、過渡。因此，《易》書作者建構《易》書的方式亦即表達其藉象數以明理的程序，那就是在完成對易道易理的認識後，在表達傳述所知時，據義或意（所認識的道、理）設象而繫辭。讀者則據作易者所繫的卦爻辭，反復觀察卦爻象以曲盡作易者所擬表達的卦爻義。這或許是伊川在《易傳序》所謂：「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。得於辭而不達其意者有之矣，未有不得於辭而能通其意者也。至微者，理也。至著者，象也。」的涵意。

吾人從宇宙發生論及認識論的次第，分別處理過「理」與「象」的相互關係後。茲試由存有論的立場理解伊川《易傳序》所持「體用一源，顯微無間」的意涵。對伊川而言，吾人之所以能據至著的「象」溯求至微的「理」，乃係因「理」非獨自存在於物「象」之外，「理」在「象」中，或「理」內存於在「事」中。「理」據「事」或「象」而顯。伊

川於其著作中多處表達這一實在論的觀點。他說：

形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器；但得道在，不繫今與後，已與人。《遺書》卷一、《二程集》頁四。

至顯者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，微顯同源。古之君子所謂善學者，以其能通於此而已。《遺書》卷二十五、《二程集》頁三二三。

沖漠無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫。不可道上面一段事無形無兆，卻待人旋安排引入來，教入塗轍。《遺書》卷十五、《二程集》頁一五三。

換言之，從存有論的立場言「道」與「器」的關係，二者是相即不離的。不朽不變的「道」內存於可變不朽的「器」中。二者相互依存，不能從時間上辨先後的次序。道的體性永恆自在，不因人認識的差異而有所不同。同理，「事理一致，微顯同源」至微的「理」內存於至著的「事」中，「理」在「事」中不可從存在上來分割。「理」透過所寓的事之變化而體現出來。吾人得依據「事」而反識「理」。「理」之體性不具形質性，雖可謂「沖漠

無朕」，然而就其存有言「萬象森然已具」，「理」與「事」具存在的一貫性，樹根與枝葉的一貫性，不容吾人從概念化的知識將之宰制而割裂。「理」與「事」在存有者上的相融相即，體與用的相融相即，不容分割而置時間上的先後次第。針對這一點，伊川釋《易》咸恆二卦時嘗明言：「咸恆，體用也。體用無先後。」（註二一）

至微的理即是形而上的體，吾人可謂之為「理體」。理體在性體上既是超乎時空的限制而享有永恆不變性，則吾人可謂理體至一。至著的事，既是時空條件下的表象，則隨時空條件的改變而變化，其形而下的形質性也隨物而可朽可壞。因此，理與事亦為一與多的關係，理一而事殊。伊川注咸卦九四爻仿處有云：「天下之理一也。途雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一，雖物有萬殊，事有萬變，統之以一則無能違也。」（註二二）天下事物雖林林總總，有著極分殊而多樣的事類物類，理亦眾殊。然而，對伊川而言，似乎受華嚴宗「理事」圓融無礙觀的影響，萬理可通貫為一理。他說：「一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。」（註二三）又云：「天下只有一個理，既明此理，夫復何障。」（註二四）若吾人追問此旁通統貫眾理為一理的內涵特徵為何？伊川站在尊生彰有的大易哲學立場觀之，乃謂此「一」為萬理所從出的至理，當為乾坤大生廣生的生生之理，亦即具無限生生屬性的天理了。

### （三）從陰陽的對待和消息言「變易」與「不易」

吾人觀《易》書對現象界事物的並存和變化關係，每多對待之辭，例如，言天道，則多用天地、乾坤、日月、動靜、剛柔、闔闢、盈虛、消息、微顯、泰否、損益……等語辭。言及人事處，則用夫妻、男女、君子小人、出處、語默、行止、出入、進退、俯仰、明晦、逆順、治亂、安危、盛衰、善惡……等語辭。凡此，將現象界事物分化成兩兩「正」與「反」的對待，而又描述其間相互作用而往來不窮者。因此，《易》書普遍的言及現象界對待而往來的變易及不易之理。伊川對易哲學的研究頗能抉發其間的奧理。

首先，伊川認為現象界的事物經過較普遍的觀察後，可以歸結出，事物常呈現出正反兩面屬性的對待，乃肇因於形構萬物的質素——陰陽之氣，在氣的屬性上是彼此相對待的。他說：「天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。」（註二五）、「蓋天地間無一物無陰陽」（註二六）物物因而皆是含陰陽的，伊川於注賁卦彖傳「文明以止，人文也。」處有段解釋，他說：

陰陽剛柔相文者也，天之文也。止於文明者，人之文也。止謂處于文明也。質料必有文，自然之理，理必有對待，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文。一不獨立，二則為文。非知道者孰能識之？天文，天之理也。人文，人之道也。（註二七）

從自然法則而言，「質必有文」。吾人觀賁卦䷖艮上離下。從二體觀之，下體（內卦）本



於乾，柔來文其中而成離，上體（外卦）本於坤，剛往文其上而得爲艮。如是陰陽剛柔在穿叉互錯中互相文飾相互襯托，呈現出多樣性的、靜態的美感。陰陽對待之理說明了天地萬象遍存著有陰則必有陽，有陽則必有陰的現象。蓋孤陰不生，獨陽不長，《易·繫辭上傳》有云：「剛柔者，立本者也。變通者，趣時者也。」剛柔不但是構成萬物存在的本源，萬物之活動和變化也繫因於剛柔之間的相互作用，所謂：「剛柔相推，變在其中矣。」、「剛柔相摩、八卦相盪」。剛與柔在體性上雖異質對待。然而，剛柔之相推相摩非相斥相殘，其生生變化係出於相求相感，相反以相成。《易·繫辭下傳》謂：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰。」

伊川以陰陽之對待而消息往來的觀點闡釋了「陰陽相推」和「陰陽合德」的涵義。在「陰陽相推」方面，伊川謂：「天地陰陽之變，便如二扇磨，升降盈虛柔剛，初未嘗停息。陽常盈，陰常方，故便不齊。譬如磨既行，齒都不齊，既不齊，便生出萬變。故物之不齊，物之情也。」（註二八）陰陽的相推相摩互動猶二扇磨般的互相摩擦，形成一升一降、一盈一虛的消長動態，不但造就了物類的不齊，也促使萬象的流轉不息，變化萬端。萬象的流變不息推因於陰陽二氣恒處於「迭消迭運」、「反復往來」的動態循環中。吾人觀伊川釋剝卦䷖上九爻辭「碩果不食」及釋復卦䷗彖傳「復其見天地之心乎」最能彰顯其中奧理。他說：

諸陽消剝已盡，獨有上九一爻尚存，如碩大之果不見食，將見復生之理。上九亦變，則純陰矣。然陽無可盡之理，變于上則生于下，無間可容息也。聖人發明此理，以見陽與君子之道，不可亡也。：：：以氣消息言，則陽剝為坤，陽來為復，陽未嘗盡也。剝盡于上，則復生于下矣。（注剝卦）

其道反復往來，迭消迭息。：：：消長相因，天之理也。陽剛君子之道長。故利有攸往。一陽復于下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者，孰能識之。（注復卦）

陰陽之氣所以有消長而無窮盡，其理寓發剝盡復返，剝卦諸陽消剝得獨存一上九一陽爻，表徵著陽剛的生意無可盡之理。從卦序觀之，剝卦上九只要一變則即刻生於復卦之下而成初九。因此，蓋由剝卦將盡而「碩果不食」，轉進成一陽來復，意謂著春陽之氣無間可容息。伊川教人特由剝盡復返的春陽來復之氣，見「動之端乃天地之心」，「動之端，指漫漫隆冬的枯寂中，生意被窒悶到極點時，天無絕人生機之意，一陽來復，表徵著欣見生機的萌發微動，鼓舞著人們獲知生命信息而有所感動的喜悅。吾人從中體認出天地之心乃無盡的造化之意，亦既源源不絕的生生之意。伊川於《易傳》闡釋未濟卦義時將「易」理視為變易而生生不窮之理，他說：「既濟矣，物之窮也，物窮而不變，則無不已之理。易者

變易而不窮也。故既濟之後，受之以未濟而終焉。未濟則未窮也，未窮則有生生之意」由陰爻陽爻在卦爻象位的對待而往來不窮言之，其對待而往來不息的永恆性和真實無妄性，乃推本于生生不絕的好生之德。一言以蔽之，對伊川而言，易理係天地之理，天地永恆不變之理乃生生不息的生理。陰陽對待往來的總趨向既實現生生之至理，則陰陽的互動推移係在生生目的統合下，採取交感合德的互濟共成方式。《易》書咸卦及睽卦切明其理。咸卦䷞彖傳曰：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。：：：天地感而萬物化生。」睽卦䷥彖傳云：「天地睽而其事同也，男女睽而其志通也。萬物睽而其事類也。」伊川藉睽卦昌明陰陽合德之理，他說：

以天地男女萬物明之：天高地下，其體睽也。然陽降陰升，相合而成化育之事則同也；男女異質，睽也，而相求之志則通也。生物萬殊，睽也。然而，得天地之和，稟陰陽之氣，則相類也。物雖異而理本同。（註二九）

陰陽二氣的質性雖異質對待，卻相慕相求，情志暢通，交感而合德，萬物得以生生化化，機趣盎然，生氣活潑。

## 二、人道論

伊川將理氣的天道觀延展於人性論，謂人乃稟受好生之德的天理以為人的本性。因此，就人的本性承受天性天理言，天理有生生之善，則人的本性亦純然為善。他說：「生之謂性，止訓所稟受也。天命之謂性，此言性之理也。……若性之理也，則無不善。」（註三〇）另一方面也稟受質性上有諸般差異的陰陽二氣，他說：

性即是理，理則自堯、舜至塗人，一也。才稟于氣，氣有清濁。稟其清者為賢，稟其濁者為愚。性無不善，其所以不善者才也。受于天之謂性，稟於氣之謂才，才之善不善，由氣之有偏正也。（註三一）

此處，伊川所謂的「性」亦即係指人先天的悲天憫人的道德本性，「理」指人依道德本性所實踐出來的諸般德性，以及人際倫理關係所涵的價值規範。前者如：仁義禮智信的五德，伊川曰：「自性而行，皆善也。聖人因其善也，則為仁、義、禮、智、信以名之；以其施之不同也，故為五者以別之。合而言之皆道，別而言之亦皆道也。」（註三二）後者指人倫之間互動互攝所應遵循的倫理規範，亦即處於不同的群已關係中所應實踐的倫理，伊川於《易傳》注艮卦彖傳處說：

艮其止，謂止之而止也。止之而能止者，由止得其所也。……父止於慈；子止於孝；君止於仁；臣止於敬。萬物庶事，莫不各有其所，得其所則安，失其所則悖。聖人所以能使天下順殆，非能為物則也，唯止之各於其所而已。（註

對伊川而言，人性所稟於天道的理，就是天理。天理落於人文道德世界轉化爲人倫道德絕對價值理序。表顯生生之仁德的天理天道係天地萬物得以常久之理，亦係得以運化不息的常久之道，人文世界若要共盼能昌明久遠，則應契悟由人性所接應於天的永恆之道理。伊川特別強調順天道行天理以人文化成天下的重要性，他說：「聖人以常久之道，行之有常，而天下化之以成美俗也。」（註三四）、「天地之所以不已，蓋有恆久之道。人能恆於可恆之道則合天地之理也。」（註三五）

然而，在人性所結構成的機制中尙有氣，有氣則有形軀的感官欲望。若調理不得當，有失分寸節度。情欲生命的盲動不但桎梏了人善良的本性，也產生惡的經驗事實。伊川說：「甚矣！欲也害人也。人之爲不善，欲誘之也。誘之而弗知，則至于天理滅而不知反」（註三六）情欲生命的需求凡人皆有，無可厚非，不爲過甚，則亦合理。反之，則不然。伊川曰：「形既生矣，外物觸其形而動于中矣。其中動而七情出焉，曰：喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。」是故，提出覺者約其情，使合于中，正其心，養其性的實踐工夫，故曰性其情。「愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。」（註三七）「情其性」則縱欲放情，淫蕩無度，即傷身心，也侵害他人。如何「性其情」即以天理主導情欲生活，是伊川人道論的實踐層了。

性其情是先秦儒家克己復禮的工夫論課題，「克己」是消極的避惡工夫，伊川於損卦卦辭注，特申其涵義，他說。「復禮」是積極的爲善工夫，而不反止於不違犯理而已。

損者，損過而就中，損浮末而就本實也。……天下之害，無不由於末之勝也。

峻宇雕牆本於宮室；酒池肉林本於飲食；淫酷殘忍本於刑罰；窮兵黷武本於征討。凡人欲過者，皆本於奉養，其流之遠，則爲害矣。先王制其本者，天理也。後人流於末者，人欲也。損之義，損人欲以復天理而已。（註三八）

養欲給求係人之常情，然此常情若過當則流爲末而反天理之常範。因此，性其情從損卦卦義言之，則在於「損人欲以復天理而已」。然而，人所積習難返而成的嗜欲亦非輕易可損可革，當有堅定的道德意志力以凝聚壯大的意志力。伊川釋大壯卦大象傳曰：「君子觀大壯之象，以行其壯，君子之大壯者，莫若克己復禮。古人云：自勝之謂強。」克欲存理之實踐有賴於主體的自覺力和自我超勝的篤定力。人欲所以熾烈而待損，常因人悖理而妄作。伊川釋無妄卦䷘六三爻辭「無妄之災」處云：「三以陰柔而不中正，是爲妄者也。……人之妄動，由有欲也，妄動而得，亦必有失。」克欲存理在於「因事理之當然，則是順理而應物，非妄也。」（註三九）在日常生活中視聽言動非理不爲就是非妄。重要的是視聽言動的非理不爲應出於行爲者的誠意，伊川注無妄卦卦辭處云：

「無妄，言至誠也。至誠者，天之道也。天之化育萬物，生生不窮，各正其性

命，乃無妄也。人能合無妄之道，則所謂與天地合其德也。……法無妄之道，利在貞正，失貞正則妄也。」

天道所循的客觀理序和規律，即天道真實無妄之誠。天道始終一致的無妄之道，天道始終一致的無妄之道，天道生生的律動，皆顯示天道有著客觀的脈動規律和理序。係萬物秩然有序及天地得以恆存悠久之原因。《易》書追求可久可大可遠的事業，在於效法天道運行的至誠無妄。換言之，與天地合德意指合天道運行不貳的無妄之道。人道的和諧與通暢亦在於人與人之間，是否能本著誠信的善良本性，相求相感，志通人和。伊川說：

凡君臣上下，以至於萬物，皆有相感之道通。上下能相感，則上下之志通。以至父子、夫婦、親戚、朋友、皆惟意相感，則和順而亨通，事物皆然，故感有亨通之理也。……相感之道，利在於正也。不以正，則入於惡，如夫婦之淫姦、君臣之媚悅，上下之以邪僻，皆相感之不以正。（注咸卦卦辭）

據伊川的人性論，人與人之間在氣化所形構的個別性上是殊別差異的。然而，在形而上的「理」、「性理」或「天理」上，則不分堯舜塗人皆具同一性。人與人能普遍的感通，情志能得交合，係發於人性與人性根源上的同一性。因此，人際關係的脈動應秉誠信無妄於性理或天理來進行，才是心志相通，情趣投合的群倫共處之人道。伊川在論人與人相親相比的相要之道——比卦䷇，注初六爻辭：「有孚、比之、无咎」處說：「初六、比之始

也。相比之道，以誠信爲本，中心不信而親人、人誰與之？故比之始，必有孚誠，乃无咎也。「人與人的相處，相互之間各自從善良本性出發，培養誠信的態度，人與人之間才能以同理心和同情心相與爲善，精誠所至，金石爲開，則共造人間的福樂非緣木求魚之事了。

若人人能有所貞定內在於吾人生命中真實無妄的性理，真誠相待，同理同情以相交，則透過身、家、國、天下等層層感通的人際關係之網路，個體生命相融相成於群體生命中，個體生命的意義與群體生命的意義相參相化，光輝互映，則太平而和樂的盛世亦非癡人夢囈。伊川說：「夫人有諸身者，則能施於家，行於家者，則能施於國，至於天下治。治天下之道，蓋治家之道也，推而行之於外耳。」（註四〇）蓋家庭是社會的基石，人與人群體生活的範本，亦是培養群育最根本的團體。家庭生活若能正倫理，篤恩義，父子有親，夫婦和順，兄弟有愛，……則可據以轉化遷移於社會生活中。

至於社會群體的經濟生活和政治生活，在血緣情感上遠不及家庭團體的親切。因此，澄清社會的性質、結構和功能，建構整體性的社會機制和規範，是期求共存共榮的社會群體和國家團體之課題。是以，伊川在《易傳》中特別著重「正紀綱」、「明法度」的必要性。他注解卦䷋卦辭時說：「夫天下國家必紀綱法度廢亂，而後禍患生。……當修復治道、正紀綱、明法度，進復先王之治，是來復也。謂反正理也。天下之吉也。」（註四一）確立健全而合理的公共制度，使社會成員能有所肯認和接受，才能達到人人在合理的社會



分工與社會報酬中各得其所，各盡其才，共遂其生，伊川在注履卦象傳中申述其理說：

夫上下之分明而後民志有定，民志定，然後可以言治。民志不定，天下不可得而治也。古之時，公卿大夫而下，位各稱其德，終身居之，得其分也。……士修其學，……農工商賈勤其事，而所享有限，故皆有定志，而天下之心可一。（註四二）

伊川由生生而律動有序的天理天道，貫通於人性的同一性，兼言人由氣化萬殊而秉賦殊異。在實現生命內在的美善這一價值目的下，伊川昌明人性之同理和同情心，引導人在個別殊異中，本誠信的態度，相感相求，融天道於人道，彰明和諧並育的群體生活之價值。並進而言在「正紀綱、明法度」的客觀合理之架構形式下，營分化中有整合，分工而又能合作無間的社會共同生活。伊川這些健康的論旨，對吾人所處的時代仍具鮮明的啓發性。當然，伊川在《易傳》中亦表露出不少封閉社會下所形塑的不盡情理之人際關係結構和價值規範，筆者或容他日另文專述。

## 註釋

註一：宋·程顥、程頤撰《二程集》，四部刊要，台北，漢京文化事業有限公司，一九八三

年初版。語見《河南程氏遺書卷第十八》，頁一八三。

註二：同上，頁一九六。

註三：同上《遺書》卷二十二上，頁二九〇，「問：天道如何？」曰：「只是理，理便是天道也。」

註四：同上，《遺書》卷二上，頁三六。

註五：同上，《遺書》卷二下，頁五六。

註六：《易程傳、易本義》，台北，河洛出版社，一九七四年版，頁一〇三。

註七：同註一，《遺書》卷一五，頁一五六。

註八：同上，《文集》卷一，頁四九五，《程邵公墓志銘》。

註九：同上，《遺書》，卷五，頁七九。

註一〇：同上，《遺書》，卷一八，頁一一九。

註一一：同上《遺書》，卷十五，頁一六三。

註一二：同註六，頁二四。

註一三：朱伯崑著《易學哲學史》修訂本第二卷，頁二五七。台北，藍燈文化事業股份有限公司。

一九九一年初版。

註一四：同註六，頁三。

註一五：同上，頁二〇。

註一六：同註一，伊川經說第一，〈易說，繫辭〉，頁一〇二八。

註一七：同上，〈遺書〉卷二下，頁五二。

註一八：同註六，頁二。

註一九：同註十六，頁一〇三〇。

註二〇：同註一，〈文集〉，卷九，〈伊川先生文五〉，頁六一五。

註二一：〈遺書〉，卷十一。

註二二：同註六，頁二七九。

註二三：同上，〈遺書〉卷一，〈二程集〉頁一九五。

註二四：同上，頁一九六。

註二五：同註一，〈遺書〉卷一五，頁一六一。

註二六：同上，〈遺書〉卷一八。

註二七：同註六，頁一九六。

註二八：同註一，〈遺書〉卷一八。

註二九：同註六，頁三三三。

註三〇：同註一，〈遺書〉，卷二四。

註三一：同上，〈遺書〉，卷十八，頁二〇四，後句出於〈外書〉卷七，頁三九三—三九四。

註三二：同上，〈遺書〉，卷二五，頁三一八。

註三三：同註六，頁四六八。

註三四：同上，頁二八六。

註三五：同上，頁二八五。

註三六：同註一，〈遺書〉，卷二五，頁三一九。

註三七：同上，〈文集〉，卷八，頁五七七。

註三八：同註六，頁三六二—三六三。

註三九：同上，頁二二三。

註四〇：同上，頁三二三。

註四一：同上，頁三五—三五二。

註四二：同上，頁九六—九七。

## 參、船山易學觀與朱熹易學觀之比較研究

朱熹與王船山分別是中国第十二世紀及第十七世紀，集大成式的理學家。兩人學問涉獵之廣，用力之深，著作之多，前后呼應，相互媲美。特別是兩人對《易》與《四書》皆長期沉潛浸潤，在理學思想體系中，《易》學對兩人奠基之功不可沒。唐鑑在《清學案小識》中述及王船山時，嘗謂：「其爲學也，由關而洛而閩，力詆殊途，歸宿正軌。……：先生之學宗程、朱于是可見矣。」本文試圖以易學觀爲題，爲兩家易學做一初步而基本的比較研究。易學觀涉及到對《易》成書、內容、性質、宗旨的看法，兩人均透過對歷來重要易學家研究方法及成果的檢討和批判，建立自家的易學研究價值觀和易學研究的方法和綱領。本文先論王船山的易學觀，再述及朱熹的易學觀且隨文與王船山做一比較。

### 一、船山對歷來易學家之評議及其所持的易學觀

王船山認爲《易》書成於「四聖同揆，後聖以達先聖之意。」（註一）蓋伏羲創立畫卦之功，開展對天人之理的探究，文王即卦象而體會其可能的涵義，立下繫彖辭（卦辭）

之功，言卦象得、失、吉、凶之所自。周公又即文王之彖辭，達其變於爻，研時位之幾，精其義而作爻辭，孔子則有贊周易爲《文言》、《彖傳》上下、《象傳》上下、《繫辭傳》上下、《說卦》傳和《雜卦》傳之功。先後四聖之同揆，「蓋孔子所贊之說，即以明彖傳、象傳之綱領，而彖象二傳，即文周之彖爻；文周之彖爻，即伏羲之畫卦。」（註二）至於四聖同揆所傳達之意，在闡發天人性命之理，以崇日新之盛德，廣生生而富有之大業。對船山而言，《易》書之畫卦象立辭爲精義安身之至道。四聖之正訓旨在教人體天地好生之仁德以極天人之理，盡性之蘊於崇德廣業的人文化成大業，亦即《易》學的價值在合天性、切民用，由變貞常，由常制變，透過崇德廣業的致用以與天地生生之德相彌綸。船山發此義此理，所謂：

夫易學者，盡人之常也。盡人而求合乎天德，則在天者即為理。天下無窮之變，陰陽雜用之，幾察乎至小、至危、至逆，而皆天道之所必察。苟精其義，窮其理，但為一陰一陽所繼而成象者，君子無不可用之以為靜存動察，修己治人，撥亂反正之道。

船山本以對周易成書及其價值之篤信立場，檢討歷來易學家的研究得失。他認為自連山易之後，卜筮之官增益繇辭，附會支離，已不當於天人性命之理。暴秦復將《易》夷之於卜筮技術之學。漢人承之，雜占之學，紛然相亂，襄楷、郎顗、京房、焦贛、鄭玄、虞

翻之流不顧理數之本然，私智窺測象數，以象旁搜曲引干支、五行……等行小人禍福之占。他在〈周易內傳發例〉之末，提出了他據以批判易學研究史的易學觀。他說：

大略以乾坤並建為宗，錯綜合一為象，象爻一致四聖一揆為釋，占學一理，得失吉凶一道為義，占義不占利，觀戒君子不瀆告小人為用。畏文、周、孔子之正訓，闢京房、陳搏、日者、黃冠之圖說為防。誠知得罪於先儒，而畏聖人之言，不敢以小道俗學異端相亂。（註三）

四聖相承相順者係天人性命之奧理。《易》的發展歷史中雖有占的階段，然而，船山認為係以學賅占，占學一理。蓋透過占筮程序所占得之辭，即象傳及小象傳中所涵之義，再觀大象傳所言為聖人啓導世人盡性知命之人事。因此，卦爻辭所預示的吉凶係以是否切中人倫世用之常理為據。君子學易，觀象玩辭，志在貫通性與天道之共理，存有界的普遍至理。天道至理雖有永恒不變的常性，然而在理氣相涵的相乘運化活動中，有其神妙莫測及不可確定性。因此，占筮之用旨在促使人鬼謀作，對人在經驗世界的境遇中所質疑未決之難題，藉占筮之用以義問占。明理之所在，依理之應然，盡人事之努力，以俟天命所做的實然之安排。對船山而言，占易與學易並行，占學一理，所占者旨在占義不占利，得失之斷以義之符合為衡。他說：

得失以理言，謂善不善也。……於其善決其吉，於其不善決其凶，無不自己

求之者，示人自反而勿僥倖，勿怨尤也。（註四）

占者以仁義之存去審得失，而吉凶在其中矣。故曰：易不為小人謀，以其拂性而不能受命也。（註五）

得失之判以善不善言吉凶，令占者以主體的憂患感自省自覺所言所行或所內存的動機是否悖反仁義？因此，即占即學，君子之占在據理之順逆以審得失，抉擇行為的向背。小人之占在占個人的私志私利是否順途，不反問自身，檢討內在的動機和外在的言行是否合乎仁義之理。因此，小人之占心存僥倖，計一時的利害得失，罔顧天人永續的公道和是非。換言之，漢代的象數易家以象旁搜曲引，不要諸理，行占驗以圖個人私志私利。總之，船山眼中的漢代占驗易屬旁門左道的小人之占，有用雜占來亂易之憾。

再者，船山闡釋形上易體之存有與活動，不論內傳或外傳，皆秉持他所篤信的「易之為書也不可遠，為道也履遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」（繫辭下傳·第八章）、「陰陽不測之謂神」（繫辭上傳·第五章）、「故神無方而易無體」（繫辭上傳·第四章）。他對專營象數、占驗而離間此一易道形上屬性之易家予以批評。他說：

無方者，無方而非其方；無體者，無體而非其體，不據以為體也。吉凶之數，



成物之功，晝夜之道，皆天地已然之跡，有方者也。而所以變化屈伸，知大化而始作成物者，其神也。綱縕之和，肇有於無，而無方之不行者也。易之陰陽六位，有體者也。而錯綜、參伍、消息、盈虛、則無心成化，故周易者，準天地之神以御象數，而不但象數，測已然之跡者也。後之為易者，如卦氣、如游魂、歸魂、世應、納甲、納音、如乾一兌二，方圓整齊之象，皆立體以限易而域於其方，雖亦一隅之理所或有，而求以有無方之神，難矣哉！（註六）

視為形上本體的易體，遍存於森然萬物之中，即體即用，其妙運生生造化，無方而非其方，無所而非其所。吾人從認識的層面所能據以窺測者，係透過易體在時空條件的運化所創作出的傑作，亦即「天地已然之跡」。形之於卦象而成具陰陽六位之卦爻構成體。換言之，卦象乃係吾人觀察、會通、模擬、抽象天地實然的現象或已化之跡而得者，至於時空而顯象之所由，亦即形而上的易體及其運作之易道，超乎吾人有限的認識能力所能全然把握和描述。因此，易體易道自身是凌駕乎人所能模擬之有限卦象之上，係神妙莫測的。吾人對易體易道之蠡測雖不離卦象，然而，易體易道卻不能侷限於卦象，被卦象所膠執。形而上的易體及在時間進程中靈活創化不已的易用，既不可測亦不可期，則吾人不可執象數而固守為一成不變的典要，王船山云：「故相感者觸之而即與以應得之象數。不待籌量、調劑以典赴乎事物，以則神之所以妙萬物而不測也。」（註七）因此，船山持「神無方而易無

體」、「陰陽不測之謂神」、「不可爲典要，唯變所適」的易傳固有立場推斷（序卦傳）非聖人所作，連帶的，漢代的象數易數及宋代營方圓圖的邵康節都在這一立論觀點下被駁斥，他說：

在天有不測之神，在人有滯之理，夫豈求秩敘於名義，以限天人之必循此以爲津塗哉！故曰：序卦非聖人之書也。（註八）

邵子之圖，如織如繪，如釘如砌，以意計揣度，域大化於規圓矩方之中。嘗試博覽於天地之間，何者而相肖也。：：：疏節闔目，一覽而盡天地之設施，至人之所不敢，言而言之如數家珍，此術數家舉萬理而歸之前定，使人無懼而所其自始自終之術也。將無爲偷安而不知命者之勸邪！於象無其爻，於爻無其序，於大象無其理，文王、周公、孔子之所不道，非聖人之書也。（註九）

天道的陰陽有不測之神，人道的仁義有不滯之理。邵康節強以私智窺天機，以私意計揣度數，其規圓矩方之圖，「如織如繪」似機械秩序，扼殺了大易靈巧活潑之變動性，及妙運生生之不可測度性。何況，四聖同揆之《易》，旨在教人精義安身，崇德廣業。吾人應於天人相契的活潑生命中體貼和受用《易》之德慧。因此，船山不滿康節斤斤於刻營方圓圖。連帶的，朱熹將康節九圖置《易本義》之首，且堅持《易》原爲卜筮而作的卜筮之書，亦被船山所斥責，他說：「朱子錄之於周易之前，竊所不解。」（註一〇）又說：「朱子學

宗程氏，獨於易焉，盡廢王弼以來引伸之理，而專言象占，謂孔子之言天、言人、言性、言德、言研幾、言精義、言崇德廣業者，皆非義文之本旨。僅以爲大筮之用，而謂非學者所宜講習。」（註一一）船山對朱子的批評是否公允的確，俟後面處理朱子的易學觀時再議。此處，吾人再看船山對王弼玄學易的評法。

船山在〈周易內傳發例〉中認爲王弼治易之功在於能針對漢儒「一以象旁搜曲引，而不要諸理」之流弊，一掃漢人象數易的迷障而闡明《易》的宇宙人生之理，使易學幾乎可復返文、周、孔子三聖之意，重申易學價值在於「爲學者身心事理之典要」。王弼轉自以義理詮釋《易》，開啓唐、宋易學以義理思索爲方向和途徑，這是王弼易學的大貢獻。其欠缺處有二，其一：王弼學本老莊，以老莊注易，未能發周易生生健動的貴有論。例如，王弼本其貴無論的形上學立場，釋復䷗卦象曰：「復其見天地之心乎！」謂：「復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。然則，天地雖大富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣！故動息地中，及天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣！」（註一二）王弼以天地的本根之體性乃「寂然至無」詮釋復卦的「天地之心」，顯示了其持守道家本靜說的存有論，與儒家《易》哲學本動說的存有論不相契。

其二：王弼「得意忘言，得言忘象之態度，摒棄象數，疏略伏羲作卦畫之意。雖其捨象的進路失去《易》欠始原，頗有欠缺處。船山評論這點，且提出其理由：

繫辭云者，數以生畫，畫積而成象，象成而得著，德立而義起，義可喻而以辭達之，相為屬繫而不相離。故無數外之象，無象外之辭。辭者，即理數之藏也。而王弼曰：「得意忘言，得言忘象，不亦舛乎。」（註一三）

由「無數外之象，無象外之辭」一語可知，數、象、辭之間有不可分割之蘊含關係。蓋船山認為卦象本伏羲用以包涵天人之理，後聖以達失聖之意，不出卦象所涵。因此，王弼「忘象」，不僅使文王、周公和孔子「三聖之意」無所據以顯。再者，失去卦象依據的「得意忘言，得言忘象」亦易流於義理氾濫。船山在此，並未充份辯證數象所構成的形式結構之數理與辭所意謂的實質世界之內容，亦即人文、社會、道德、政治……的原理，如何有相應相涵的貫通。何況，王弼的「忘象」旨在揭示由卦象所構成的表達系統是模擬器物世界的現象，藉時空條件所預設的象，來指點形上之理，其符號的象徵、表詮功能也是有限的，只是略勝於文字的達意功能耳。因此，對王弼而言，不但言不能盡意，且象也不能盡意，所以，藉象以為跳板而騰登上意或理的形上層次。顯然，船山的批評僅片面有理，未必是有說服性的見解。

然而，吾人由船山對王弼的批判，反見船山易學觀的另一側面。《易·繫辭上傳·十章》云：「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者，尚其占。」船山謂制器尚象為上古所需，非後世之急務。他將動者尚變歸約至筮占，

而謂：「以言尚辭，以動尚變，學易之事也。故占易、學易，聖人之用易，一一並行不可偏廢也。故曰：居則觀其象而玩其辭，學也。動則觀其變而玩其占，筮也。」（註一四）易學在人生行事上不但窮天人性命之理，且預測外在運命之勢，指示人行爲取向以趨吉避凶。因此，「占者即微言大義之所存，崇德廣業之所慎，不可云徒以占吉凶。」（註一五）這是前面所謂占學一理，占志不占利之宗旨所在。

〈乾文言〉云：「知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。」占學一理係指透過比擬掌握自然世界之結構與運行的卦爻系統之行占筮，與行占者亦即行爲的主體，有著內外互動，機運感通，相連互貫的交互作用。對客觀世界的歷史勢運占，係以導正人的德命爲關注點。自然的運行由宇宙發生論觀之，船山曰：「陰陽交易之理而成象，象成而數之以得數，由人之占易者而言，則積數以成象，象成而陰陽交易之理在焉。」（註一六）理↓象↓數是宇宙萬物發生的程序，數↓象↓理則爲人回測自然的數理以占卦求預知的認識程序。因此，大易雖「無方無體」，卻也非毫無規範，以致「得意忘象，得象忘言」。船山認爲先聖精研大化已然之跡，積數畫象，製作了表徵陰陽間屈伸、往來、奇偶、錯綜：：：等含天人之蘊的卦體，象爻辭：：：等，仍爲有統紀，有節度可循，可資以爲解易之規準。不可爲典要者，只是提醒人不可固執、拘泥、墮入典要而誤認由有限的一些卦象，即可窺探易卦之全。然而，由天人根源處，若吾人能善體四聖同揆之易理，窮神知化，則仍可與

大易的運化相爲湊泊。這是大易無期而有節之特性。船山所謂：

天地自然而人之用天地者，隨其隱見以爲之量，天地所以資人用之量者，廣矣！大矣！伸於彼者詘於此，乃以無私。節其過者防其不及，乃以不測。故有長、有消、有來、有往，以運行於隱見之殊，而人學其嚮背，易以前民用，皆言其所嚮者也。則六位著而消長往來無私，而不測者行焉。消長有幾，往來有跡，而條理亦可得紀矣。（註一七）

周易者，順太極之渾淪，而擬其動靜之條理也。……有時陽成基以致陰，有時陰成基以致陽。材效其情而情無期，情因於材而材有節，有節則化不溢於範圍，無期則心不私於感應。（註一八）

因此，對船山而言，神乎其妙的天地變化，用其渾然之全，而人智所能測知以合天者有裁成之節。陰陽之互動雖無私、不測，然而「消長有幾，往來有跡，而條理亦可得而紀」。換言之，無思無慮的天道之運化，對人而言，雖「無期」，卻能以探得的自然數理而「有節」。人之能合天者，亦在於透過由大化之跡所裁成之節以統紀、接應、契合於易道之大化。那就是說，吾人儘可能的由「變」來貞「常」，以避免解易者「太放太遠」而失去規約，造成義理氾濫。王弼的「得意忘象，得象忘言」顯然是「太放太遠」了。

平心而論，王弼的「得意忘象」並非捨象而就意求理。王弼在《周易略例·明象》云：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言，言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。」（註一九）事實上，王弼的《易》注採假象以明意，在涉及本體論及政治文化上具道家色彩外，大抵上，主張名教出於自然的王注仍以經學世家的背景兼持儒家義理易的立場。若謂王弼捨數就象，有失數↓象↓理之連貫性及其廢占，是切實的評論，若謂之太放太遠而有所舛，則有失公允。再者，象數的形式結構之理及一套符號的自然數理，如何與人文社會有內容的實質性義理相融相貫，亦即占學一理，尚需以統貫象數與人文社會義理之形上原理之預設。東漢易學家企圖以象數之形式原理註解其實質內容的人文社會之理而走入繁亂的迷宮，已見《易》的卦爻符號系統與文字義理並非相融相貫而成一嚴密的整全系統。船山並未對循數術成卦象而行占的易占與人事義理的易學之銜接貫通做一令人滿意的充分論證。換言之，占學何以一理？在形上的基礎上仍未奠基，仍有欠缺，而有待拓深的了。

## 二、朱熹對歷來易學家之評議、其易學觀 及其與船山易之比較

朱熹（西元一一三〇—一二〇〇年）易學觀之形成，有很重要的原因係決取於他對《易》成書的看法。他在《易五贊》之一的「述旨」中有段極為精要的論述。他說：

昔在上古，世質民淳，是非莫別，利害不分。風氣既開，乃生聖人，聰明睿智，出類超群，仰觀俯察，始畫奇耦，教之卜筮，以斷可否，作為群師。……降及中古，……移穆文王，身蒙大難，安土樂天，惟世之患，乃本卦義，繫此象辭。爰及周公，六爻是資，因事設教，丁寧詳密，必中必正，乃亨乃吉，語子惟孝，語臣則忠，鉤深闡微，如日之中。暨乎末流，淫於術數，儻句成欺，黃裳亦誤。大哉孔子，晚好是書，韋編既絕，八索以祛，乃作象象，十翼之篇，專用義理。發揮經言，居省象辭，動察變占，存亡進退，陟降飛潛……惟三方，四聖一心，垂象炳明，千載是臨。（註二〇）

朱子認為《易》係基於三古（註二一）四聖的階段發展而集體創作所成。不但符印班固（西元三二—九二年）《漢書·藝文志》所云：「易道深矣！人更三聖，世歷三古」之說法。（註二二），亦與後來之王船山持同樣看法。此一說在班固後，馬融、陸績倡於前，唐·孔穎達採信之，唐宋以後，諸儒多宗此說。及宋·歐陽修作《童子問》對孔子作傳啓疑心，清·崔述在其《豐鎬考信錄》謂《書》未曾明言文王、周公演卦、繫卦文辭，先秦典籍亦乏有力的載錄而表懷疑。吾人或可持一寬容的態度，謂《易》書非成於一時代，及成於少



數人的創造，乃是經過中國上古漫長的歷史所接續發展完成集體創作，三古乃指三階段歷程，四聖乃在三個階程中的代表性人物。因此，朱、王所謂的「四聖一心」、「四聖同揆」容可視為一說。值得吾人注意者，朱熹除言四聖之同時，更強調其間之異質異用，這是他與船山不同處。他說：

《易》之為書，更歷三聖，而制作不同。若庖犧氏之象、文王之辭，皆依卜筮以為教，而其法則異。至於孔子之贊，則又一以義理為教，而不專於卜筮。（註二三）

今人讀易，當分為三等：伏羲自是伏羲之易，文王自是文王之易，孔子自是孔子之易。讀伏羲之易如未有許多象象文言說話，方見得易之本意，只是要作卜筮用。：：：其大要不出於陰陽、剛柔、吉凶消長之理，然亦嘗說破，只是使人知卜得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。：：：及文王、周公分為六十四卦，添入乾：元、亨、利、貞，坤：元、亨、利牝馬之貞，早不是伏羲之意，已是文王、周公自說他一般道理了。然猶是就人占處說，如卜得乾卦則大亨而利於正耳。及孔子繫易作象象文言，則以元、亨、利、貞為乾之四德，又非文王之易矣。到得孔子，盡是說道理，然猶就卜筮上發出許多道理，後人曉欲得所以凶所以吉。（註二四）

朱熹這二段話的用意不在斷言三聖間的易學各自獨立而互不連屬。而是要人能就「人更三聖、世歷三古」的三個《易》書發展形成時期中，能把握《易》書的內涵在結構上有三個層次，及具占筮屬性的原「經」及推究人文社會所以然的事理及所當然的價值規範，亦即儒理易的「傳」。換言之，《易》書所含的「經」，與「傳」兩部份，也就是象數易與義理易。兩者的關係，簡言之，就是「象」與「理」、「占」與「學」的關係。

朱子將《易》之作溯源於古樸的上古，假神道設教，爲卜筮而作。卦爻之用，陰陽往來交錯期間，視其時，則陰陽有消長，以長者爲主，消者爲客。觀其事則有當不當之別，適當者爲善，不適當者爲凶，他說：「即其主客善惡之辨，而吉凶見矣！故曰：『八卦定吉凶。』吉凶既決定而不差，則以之立事，而大業自此生矣。此聖人作《易》教民占筮，而以開天下之愚，以定天下之志，以成天下之事者如此。」（註二五）八卦之作係爲了卜筮以決疑，提出預示性的，行爲指導性的判斷，以決定行爲之可否，訓斥人避惡，教導人行善。伏羲時只提供行爲趨避所依據的吉凶占斷，未說話。及文王、周公則賦予卦爻彖辭和爻辭，一套涉及吉、凶、悔、吝……的占斷性語辭，例如：乾：元、亨、利、貞，若卜得乾卦，則象徵該事值當乾卦的運會，「大亨而利於正」。其中有一套周公所講的道理，已非文王之易的原貌了。然而，伏羲所畫的卦爻象和文王—周公所繫的卦爻辭，結合而構成了《易》之「經」，依卜筮以爲世人立教化，觀文、周的卦爻辭「因事設教，丁寧詳密，

必中必正，乃亨乃吉，語子惟孝，語臣則忠，鉤深闡微，如日之中。」對朱子而言，卦爻畫及卦爻辭當視為具徵兆性與預示性的「象占」來瞭解，藉象喻事以言普遍的、基本的理，再本抽象的事理以待解讀所來之具體事件，以事理喻事例。他說：「故卦爻之辭，只是因依象類，虛設於此，以待扣而決者，使以所值之辭，決所疑之事，似若假之神明。而亦必有是理，而後有是辭。」（註二六）進而言之，「蓋有此理，即有此象；有此象，即有此數；各隨間者，意所感通。」（註二七）例如，卦辭中有言「利涉大川」，究竟是渡江或涉險，不可預先說定，但察其意涵，在渡江。換言之，對卦爻辭所陳述的實理，在做具體的運用時，應採推類旁通，各隨其事的理解方式。

「經」，乃為卜筮而作的易占，因此，朱子說：「如讀《易》不曾理會揲法，則說《易》亦是懸空。」（註二八）朱子又深信卦爻辭必根於象數，至論象數，朱子說：

聖人作《易》之初，蓋是仰觀俯察，見得盈乎天地之間，無非一陰一陽之理。有是理，則有是象；有是象，則其數便自在這裡，非特河圖，洛書為然。蓋所謂數者，只是氣之分限、節度外。……聖人因之而畫卦，其始也只是畫一奇以象陽，畫一偶以象陰而已。但才有兩，則便有四；才有四，則便有八，又從而再倍之，便是十六，蓋自其無朕之中而無窮之數已具，不待安排而其勢有不容已者。（註二九）

朱子受邵子以一倍發生法釋太極由「一」而次第衍生出六十四卦的影響。這套具有自明性的先天理數，乃係天地本然之元妙，非人意之杜撰，只是畫卦者發現它而假人手畫出而已。朱子將《先天圖》一邊陽、一邊陰，陰陽彼此質性對待而互相交錯，謂之「交易」。「交易」及象數易學所抉發出來的先天理數之自然，亦即自然理數。

然而，朱子謂《易》書之形成過程，進展至孔子時，將占斷性的語辭轉化引申為思辨性的說理文字而作了易傳，例如，他把元、亨、利、貞謂為乾之所以為乾的四種作用特徵。朱子謂其「盡是說道理」，教人明吉凶所以然之理，以為精義安身之生命實學。換言之，孔子所贊的易傳乃「一以義理為教，而不專卜筮。」這也就是《易》書的「傳」係以儒理易為特色。

至於漢代的象數易，朱子認為穿鑿太過，多人工造做而少自然之理勢，朱子評論說：「然上無所關於義理之本原，下無所資於人事之訓戒。」（註三〇）至於掃象數而以義釋象的王弼，朱子評他「得意忘象」之論太過而離「經」之以數占得卦象的卜筮易原貌。王弼疏略了易之取象，有所從出處，且其以玄理解易「淪于空寂而不還乎仁義之歸」雖然，朱子對程伊川的《易傳》「假象明理，離經而自說自話，而有說得太過的微辭，卻不失推崇之意。」（註三一）

朱子雖兼攝「經」的象數易占傳統和「傳」的義理易學傳統。然而卻不如船山般堅持

「占學一理」的論調。究其原因，「傳」雖源出於「經」，「辭」根於象數，然而取象所源發的數術根據已失，究明「象」所自來的「數」既已困難，也難苛求。因此，朱子就此立場亦頗能同情和肯定王弼的「得意忘象」與程伊川的「假象明理」，這點是他較王船山平實而寬容。他說：

《易》之有象，其取之有所從，其推之有所用，非苟為寓言也。然兩漢諸儒，必欲究其所從，則既滯泥而不通。王弼以來，直欲推其用，則又疏略而無據。兩者皆失之一偏，而不能闕其所疑之過也。……程子亦曰：「理，無形也。故假象以顯義。」此其所以破先儒膠固支離之失，……然觀其意，又似直以《易》之取象，無復有臥自來，但如《詩》之比實，《孟子》之譬喻而已。……因竊論之，以為《易》之取象，固必有所自來，而其為說，必已具於太卜之官，顧今不可復考，則妨闕之，而直據詞中之象，以求象中之意，使足以為訓誡而決吉凶。如王、瑗、程子與吾《本義》云者，其亦可矣。固不必深求其象之所自來，然亦不可直謂假設而遽忘之也。（註三二）

觀朱子主張《易》之研究，「象」有歷史的、先天自然的根據，不宜穿鑿附會，「理」的闡發不可太放太遠，蓋有象數的淵源，不可遽忘。其立基經學，闡發理學，據經明理以求人生之受用的易學研究觀與王船山異時而合。事實上，朱、王兩人在《易》的著述上均表

達了兼顧經學與理學的兩方面要求。例如：船山〈周易稗疏〉精考名物訓詁，朱子注《易本義》顧及六書訓詁與上古音韻，闕疑所不知，實事求是及真知實踐的精神是兩人在《易》學研究上的共同特色。

朱、王兩人在《易學》研究的取捨上，均採兼取象數與義理之研究法。船山提出明確的「占學一理」之主張。朱子則在其《易本義》中，常見「其占如此」、「其象如此」、「其象占如此」、「戒占者宜如此」、「有：：：之象，故有：：：之占」的卦爻辭筮語性的註解，他以《易》註《易》的方式體現了船山所謂的「占學一理」。此外，朱子提出易有「交易」和「變易」的觀點，以會合象數易與義理易兩流派。朱子以邵康節《先天圖》等表示陰陽數理之先天結構形式和法則言「交易」，與船山所謂：「陰陽交易之理而成象，象成而數之以得數」，進而以排比六十四卦，三百八十四爻的符號秩序為「錯綜合一為象」以顯理數之自然法則，頗有神似之處。

朱子以「一陰一陽之謂道」言變易，謂：「一陰一陽之謂道，這便兼理與氣而言。陰陽，氣也；一陰一陽，則是理矣。」（註三三）對朱子而言，「易有太極」之「易」乃指六十四卦，三百八十四爻與其事象之變化，此皆以陰陽表顯之。陰陽即形而下的，能變化流行的「氣」，陰陽之氣在變化流行中，其動靜的所以然，就是形而上的「理」。他說：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，

生物之具也。(註三四)又云：「易者，陰陽之變，太極者，其理也。」(註三五)、「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道。」(註三六)朱子眼中，「太極」與「陰陽」的關係，乃係「理」與「氣」的形上與形下、道與器之關係。理規範氣、理氣相涵，卻不離亦不雜。朱子雖曾言：「天地之間，一氣而已。」(註三七)就其理氣關係論言，究竟是理體氣用的理本說。返觀船山，在本體論上持理氣一源、道器相須不相離，體用合一的觀點。在太極與陰陽的關係上，則謂：「太極雖靈，而理氣充凝」(註三八)、船山眼中的太極為理氣之全體充塞於天地之間，猶張載的太和。他說：「(太極)其實陰陽之渾合者也。」(註三九)陰陽的氣性不同，自有其恒度、規範，森然迴別而不紊，然而合之則為太極，分之則謂陰陽。太極與陰陽有主持、分際、調和之作用，船山雖遠承張載的氣化一元論，然而，張載未提出「理」的概念以解釋氣化流行之節紀、規律的所以然根據。朱子吸收張載的氣論，具融入二程的理論，而系統的提出其理氣論，謂：「氣之所聚，理即在焉，然理終為主。」(註四〇)船山融理於氣，不無受朱子理氣論的影響，以「理」解釋「氣」內在固有的規律。然而，對船山而言，重「氣」過於重「理」，他說：「天人之蘊，一氣而已。」(註四一)、又云：「理者，……氣之理也。」(註四二)甚至說：「據器而道存，離器而道毀。」(註四三)足見他究竟是氣本論者，若吾人再追問船山易還有其麼觀點與朱子易有明顯的不同，則當推其「乾坤並建」說，及由乾坤並建言陰陽十二位數說了。

對船山而言，做為宇宙萬物最高實體的太極，在其自身的動靜變化中，自顯發了陰陽兩元氣之妙用。因此，陰陽俱涵於太極在其所發用之性情效能，所謂乾健坤順，雖在質性上相對待而有異，然而，二者間既不相合，亦不相離。陰非陽則無以始，而陽據陰之材以生成萬物。他說：「大哉周易乎！乾坤並建以為大始，以為永成，以統六子，以函五十六卦之變。」（註四四）又曰：「周易並建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也。然陽有獨運之神，陰有自立之體。而抑各效其功能。」（註四五）《易》《繫辭傳》言：「一陰一陽之謂道」。船山釋曰：「道謂天道。……一云者，相合以成，主持而分劑之謂也。無有陰而無陽，無有陽而無陰，兩相倚而不離也。」（註四六）由是觀之，《易》乃由一陰一陽相反而相生，相合而相成的妙運生生之歷程中，展示其機體的整體觀。陰陽之相倚不離，並建為元，說明了天道在其運轉流行不息中才建乾，即立坤，顯示乾坤之相需和均備，乾坤存有與功能之並時性，船山喻為「猶兩目視，兩耳聽，見聞同覺也。」（註四七）船山據乾坤並建而言陰陽十二位數，所謂：「夫由乾而知道之必有六陽也。由坤而知道之必有六陰也。乾坤必有而知數位之十二皆備。居者德而見者撰也。」（註四八）且進言十二位數往來消長以成易卦錯綜相比之旁通系統，謂：「一卦之中嚮者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者象天十二次之位為大圓體。太極一渾天之全體。見者半，隱者半，陰陽寓於其位，故轂轉而恒見其六，乾明則坤處於幽，坤明則乾處於幽，周易並列之示不相離，



實則一卦之嚮背而乾坤皆在焉。」（註四九）朱熹則無船山乾坤並建爲元的均等觀，而持乾坤之間尊卑大小的位差關係說，朱子謂：「乾尊坤卑，陽尊陰卑，不可並也。」（註五〇）、又曰：「陽常兼陰，陰不得兼陽，陽大陰小，陰必附陽，皆此意也。」（註五一）在乾坤關係論上，船山與朱熹有著極顯著的差別。

兩人在詮釋〈繫辭下〉首章：「天地之大德曰生」及天人性命關係上，亦有不同的見地。朱熹透過植物生命隨四時的時序而有生生不窮之意，謂作易者窺見其中機緘而發明其中蘊意。朱子認取其意含謂：「天地之心別無可做，大德曰生，只是生物而已。謂如一樹春榮，夏敷至，秋乃實至，冬乃成：：：到冬時疑。若樹無生意矣！不知卻自收斂在下，每實各具生理，便見生生不窮之意。」（註五二）據此，又進一步在其〈仁說〉中言天人性命關係，謂：「天地以生物爲心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣！」（註五三）在心性關係上心具性，卻與性不離亦不雜。性由天所命，他說：「性只是理，萬理之總名。此理亦只是是天地公共之理，稟得來便爲我所冇。」（註五四）人稟得天所命賦的性理，係人一有生命時理與氣結合。理寓氣中，終身命定，一成不變。對王船山而言，對天地生物之心的悟證不只在觀省天地生物氣象，更反觀內證於人內心不容已之機緘中，他說：「天地之化不易見，于吾心之復幾見之爾。天地

無心而成化，而資始資生于形氣方營之際，若有所必然而不容已者，擬之于人，則心也。」（註五五）對船山而言，性雖亦是天所命賦予人的德性之理，但是他本天道健動不息的生化觀，體認人性的後天修養和發展當日有所進，自強不息，而謂天命乃日日命，性日日降賦予人之動態天人性命觀，他說：「陰陽一太極之實體，唯其富有充滿於虛空，故變化日新。」（註五六）故「天地之德不易，天地之化日新。……守其故物而不能日新，雖其未消，亦稿而死。……故曰：日新之謂盛德。」（註五七）船山動態的天人性命論較朱熹更富人的自覺性和主動積極的上進性，頗能符合《易》勉人自強不息，《繫辭上》：「富有之謂大業，日新之謂盛德」的剛健進取之人性觀旨趣。

此外，朱熹的易學兼綜經學和理學兩途。王船山的易學不只兼綜經學和理學，他更以經學之理解釋史學，以史事證經理。同時，也據《易》理評議政治。因此，船山易較朱熹易的規模更為寬闊，說理更多樣而靈活，這是朱熹易不及船山易，船山易勝於朱熹易學處。尚有值得吾人注意的是，朱子注《易》反映了其嚴天理與人欲之辨，「理」與「欲」存在著緊張對峙性，而主張存理去欲。至於王夫之的易學，則反映船山統一義與利、理與欲，天理與人欲的關係由分判而統合，天理由人欲中表顯，而不再滅人欲以存天理了。這是船山易較朱熹易更平實而近乎人情事理處。

## 註釋

註一：王夫之《船山易學》下，台北：廣文書局，一九七一年初版，頁六〇五，〈周易內傳發例〉。

註二：同註一。

註三：同註一，頁六四二—六四三。

註四：〈周易內傳〉卷五，頁七。

註五：同註四，卷六，頁二七。

註六：同註四，頁一一。

註七：同註四，頁二八。

註八：〈周易外傳〉卷七，頁二二。

註九：〈周易內傳發例〉，頁一二。

註一〇：同註九。

註一一：同註九，頁三。

註一二：樓宇烈校釋《老子·周易王弼法校釋》，台北市：華正書局，一九八三年初版，頁三三六—三三七。

註一三：同註四，頁一一二。

註一四：同註九，頁四。

註一五：同註一四。

註一六：同註五，頁八。

註一七：同註八，頁一二—一三。

註一八：同註一七。

註一九：同註一二，頁六〇九。

註二〇：《朱文公文集》卷八十五，台北：商務印書館，一九七〇年台一版，頁一四六三，後面簡稱《朱子文集》。

註二一：所謂「三古」者，魏·孟康注云：「易繫辭曰：『易之興其於中古乎？』然則伏羲為上古，文王為中古，孔子為下古。」見班固，《漢書》，台北：鼎文書局，一九七九年影印標點本初版，卷三十，頁一七〇四。

註二二：只言伏羲、文理、孔子三聖者，蓋文王或周公係父子關係，乃古代公統子業。吾人審爻辭，多文王後事，例如：外卦六四爻辭：「王用享於岐山」。武王克殷後，才追號文王為王。因此，吾人或可持信周公撰爻辭之說。

註二三：《朱子文集》卷八十一，〈書伊川先生易傳板本後〉，頁一四〇七。

註二四：《朱子語類》卷六十六，易二，綱領上之下。

註二五：《朱子語類》百衲本，台北：漢京文化事業公司，一九七〇年初版，卷六十七。

註二六：《朱子文集》卷三十一，〈答張敬夫〉。

註二七：同註二六，卷五十六，〈答鄭子上·論易傳〉，頁九四九。

註二八：《朱子語類》卷六十六。

註二九：同註二八，卷六十七。

註三〇：同註二八，卷六十五。

註三一：同註二三。

註三二：同註二三。

註三三：《朱子語類》卷七十四，程端蒙錄。

註三四：《朱子文集》卷五十八，〈答黃道夫〉書。

註三五：見於朱熹注《易·繫辭上傳十一章》：「是故易有太極，是生兩儀。」

註三六：同註三七，〈繫辭上傳五章〉：「一陰一陽之謂道。」

註三七：《易學啓蒙》、〈本圖書第一〉。

註三八：《思問錄》外篇。

註三九：同註四，頁三一。

註四〇：《朱子文集》、〈答王子合〉書。

註四一：《讀四書大全說》〈孟子·告子上〉卷十，頁二。

註四二：同註四三。

註四三：《周易外傳》釋大有卦。

註四四：同上，卷五，頁四。

註四五：《周易內傳》，卷一，頁一九。

註四六：同上，卷五，頁一一。

註四七：同註四四，頁五。

註四八：同註四五，卷六，頁一四。

註四九：《周易內傳發例》，頁六。

註五〇：《朱子語類》，卷六十八。

註五一：同上，卷六十九。

註五二：同上，卷六十九。

註五三：《朱子文集》卷六十七，〈仁說〉。

註五四：《朱子語類》，卷一一七。

註五五：《周易內傳》，卷二下，復卦註。

註五六：王夫之《張子正蒙注》，卷一，頁五。

註五七：王夫之《思問錄外篇》，頁三。

## 肆、船山易學之研究綱領

船山於其晚年所著周易內傳發例中，嘗對周易作綜合性之論述。其於提綱挈領之論述中，不僅表明自身對周易所持之基本信念，及對易學價值之看法，更以其特定之觀點，檢評歷來若干重要之易學家。於文末且扼要敘述其治周易之方法與綱領。船山曰：

大略以乾坤並建為宗，錯綜合一為象，象爻一致，四聖一揆為釋。占學一理，得失吉凶一道為義。占義不占利，勸戒君子不瀆告小人為用。畏文周孔子之正訓，闢京房、陳博、日者、黃冠之圖說為防。（易內傳發例，頁二〇）

又曰：

夫易之為道，即象以見理，即理之得失，以定占之吉凶，即占以示學，切民用，合天性，統四聖人於一貫，會以言、以動、以占、以制器於一原則。（易內傳發例，頁三）。

茲依上二段引文予以整理，歸結為下列諸要項，並申述之。

## (一)「以乾坤並建爲宗、錯綜合一爲象」

船山云：

周易之書，乾坤並建以爲首，易之體也。六十二卦錯綜乎三十四象而交列焉，易之用也。純乾純坤未有易也。而相峙以並立則易之道在，而立乎至足者爲易之資，屯蒙以下或錯而幽明易其位，或綜而往復易其幾。互相易於六位之中，則天道之變化，人事之通塞盡焉。（易內傳、卷一，頁一）

周易一書之卦爻，大抵以「乾坤並建」爲體，而以屯蒙以下之六十二卦錯綜於三十四象爲用。陰陽在六爻之位中相互往來，或以「錯」之法一幽而一明，或以「綜」之法一往而一復，如此以範圍天道之變化與人事之通塞。所以能如此者，蓋因十二爲陰陽之大節，於六爻位中此隱則彼現，彼隱則此現。換言之，隱者六位，現者亦六位。船山曰：

故陽節以六，陰節以六，十二爲陰陽之大節而數皆備。見者半，不見者半，十二位隱見具存，而用其見之六位，彼六位之隱者亦猶是也。故乾坤有嚮背，六十二卦有錯綜，眾變而不舍乾坤之大宗。（易外傳、卷七，頁一二）

船山以「乾坤並建」爲體，以「錯綜」爲用，來解釋周易整套卦爻之旁通秩序，此爲其易學之獨特處。然而，其解釋易卦，用以貫穿全易卦爻之「錯綜」一詞究屬何意？吾人



或可由其《周易稗疏》中獲得解釋，船山曰：

錯者，鑄金之械器，汰去其外而發見其中者也。綜者繫經之綫，以機動之，一上而一下也。卦各有六陰六陽，陰見則陽隱於中，陽見則陰隱於其中，錯去其所見之陰則陽見，錯去其所見之陽則陰見，如乾之與坤，屯之與鼎，蒙之與革之類皆錯也。就所見之爻，上下交易若織之提綜，迭相升降，如屯之與蒙，五十六卦皆綜也。舊未注明，不知此乃讀易之要，不可忽也。（周易稗疏、卷三，頁五）

「錯」者可比擬冶金之器，交相違拂之情，因各卦皆具六陰六陽，故在六爻之位中，陰見則陽隱，陽隱則陰見，「錯去其所見之陰則陽見，錯去其所見之陽則陰見」，陽陰一嚮一背，贏於此者詘於彼，幽明相迭用，此見則彼隱，此稱之為「錯」，例如屯卦與鼎卦，蒙卦與革卦：

屯	䷂	蒙	䷃
鼎	䷱	革	䷰

「綜」者若以繩維經，一上一下交織，互相升降之謂也，例如屯卦與蒙卦，鼎卦與革卦，此卦顛倒之則為彼卦，彼卦顛倒之則成此卦，此稱之為「綜」。

革 ䷰

蒙 ䷃

不論「錯」抑「綜」皆陰陽二儀相間，推移變易於六位之中，一彼一此，屈伸、往復、陰陽互見，而一切天道及人事俱涵蓋於內，船山曰：

雜者相間之謂也，一彼一此，一往一復，陰陽互見而道義之門啓焉。故自伏羲始畫而即以相雜者為變易之體，文王因之而以錯綜相比為其序。（易內傳、卷六，頁三五）

又曰：

夫「錯」因嚮背同資，皆備之材。「綜」尚往來，共役當時之會，會其大全而非異體，乘乎可見而無殊用，然則卦雜而德必純，德純而無相反之道，其亦曙矣。……雜因純起，即雜以成純，變合常全，奉常以處變，則相反而固會其通。（易外傳卷七，頁二二）

周易以一陰一陽相雜於六爻之位，作為變易之體，以錯綜相比來衍生六十四卦、三十四象，其列「乾坤並建」於首以奠其經，至既濟，未濟水火交定，則乾坤相交之極致於此而成，因而盡其緯。既濟、未濟與乾坤相為終始，乾坤乃純之至者，既濟未濟則為雜之尤者然而「雜因純起，即雜以成純」，雜統於純，因而「卦雜而德必純」。

綜觀周易六十四卦嚮背顛倒而象皆合，其可綜者固可錯也。然依船山之意，周易以綜為主，不可綜而後錯，所以如此者理由有二，茲引船山之言，分別說明之，船山曰：

蓋以天有全象，事有全理，而人之用之者，但得其半。天道備而人用精，是以六爻之中，陰陽多寡即就此往復焉，則已足備一剛一柔之用，善一進一退之幾，成一仁一義之德矣……知其異乃可以統其同，用其半即可以會其全，故略於錯而專於綜。實則錯綜皆雜也。錯者幽明之迭用，綜皆用其明者也，周易六十四卦為三十二對偶之旨也。（易內傳、卷六，頁三五）。

天之象，事之理為完整者，依人之認識層面而言，明者易見，幽者難知，故吾人以有限之人智，依已然之化迹，擬肖天象與事理之大略而已。是以，得用者其半，船山為昭示吾人不可執象泥理而信其為天之全象，事之全理，故言「略於錯而專於綜」，以期使吾人用其半而當會知其全。周易以綜為主，此其一也。船山又曰：

凡綜卦有錯，用綜不用錯者以大化方往方來，其機甚捷而非必相對待，如京氏、邵子之說也，故曰易圓而神，神以言乎其捷也。圓以言乎其不必相對待也。（易外傳、卷七，頁一七）。

繫辭云：「神無方而易無體」、「陰陽不測之謂神」，陰陽往來之神，「其機甚捷，而非必相對待」。大易五十六卦之「綜者，捷來捷往，捷反捷復，神妙圓通，藉此以象徵

天地化生萬物之活潑靈巧及富有機趣，一陰一陽之道實有難以測識之神奇奧妙，豈可立典要予僵固，侷限之？故吾人對大化之流行，實難以有涯之方，有定之體，立一精密之機械秩序，而期待其漸次始交。周易以綜爲主，此其二也。

舉凡周易六十四卦，錯而不綜者有八，綜之象二十八而成五十六卦，合計三十六象。茲陳列於後：

凡錯綜同象之卦，其卦八，其象四：

泰 ䷊	隨 ䷐	漸 ䷴	既濟 ䷾
否 ䷋	蠱 ䷑	歸妹 ䷵	未濟 ䷿

凡錯而不綜之卦八，即以錯相從，見六陰六陽皆備之實：

乾 ䷀	頤 ䷚	坎 ䷜	中孚 ䷼
坤 ䷁	大過 ䷛	離 ䷄	小過 ䷽

凡綜卦有錯用綜不用錯者，其卦四十八，其象二十四：

屯 ䷂	需 ䷄	復 ䷗	師 ䷆	比 ䷇
鼎 ䷱	革 ䷰	晉 ䷢	夷 ䷣	同人 ䷌
				有 ䷉

噬嗑 ䷔	剝 ䷖	無妄 ䷘	大 ䷍
井 ䷯	夬 ䷪	升 ䷭	萃 ䷬
震 ䷲	豐 ䷶	巽 ䷸	兌 ䷹
小畜 ䷈	臨 ䷒	渙 ䷺	節 ䷻
豫 ䷏	遯 ䷠	大 ䷍	
咸 ䷞	家人 ䷤	睽 ䷥	
損 ䷨	解 ䷧	蹇 ䷦	

## (二)「彖爻一致，四聖一揆爲釋」

「四聖一揆」係船山闡釋周易之基本信念，前嘗論及，在此省略。茲先分辨「彖」、「爻」爲何物？再論彖與爻之關係。至於「彖」「爻」等之作者問題，屬專門性之考證問題，不在本論文題旨內，吾人視船山之說法爲一假定而予以述而不評。

### 1. 分釋「彖」、「爻」：

周易繫辭上傳第三章曰：「彖者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。」船山云：「文王以全卦所具之德，統爻之變者謂之彖。言彖曰者，孔子釋彖辭之所言如此也。象曰義同。」（註一）韓康伯註云：「彖總一卦之義也。」（註二）依船山之意，彖者爲文王即

伏羲之卦象而體全卦所俱之德，繫彖辭以統爻之變，以發明卦象、得失、吉凶之所由。而孔子即文王之彖辭，贊其所以然之理，成彖傳，周易言「彖曰」者，即彖傳之所言。

至於爻，則周易繫辭上傳第八章有云：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷言其吉凶，是故謂之爻。」船山註曰：「爻，效也。著於動而呈其占也。卦者，事物之定理，爻其一時一事之幾也。」（註三）正義曰：「議此會通之事而爲爻也。夫爻者，效也。效諸物之通變。」（註四）案爻有陰陽二體，陽爻其畫奇「一」，陰爻其畫偶「--」，六畫卦之陽爻曰九，陰爻曰六。六十四卦皆由奇偶之畫變化而成，故爻主變，效天下之動也。效與爻古音同，故謂之爻。（註五）是以，爻辭者乃彖辭旁通之情，著諸物之變動及其時機，以示占者時位之宜。

船山以爲爻辭係周公所作，所謂：「周公又即文王之彖，達其變於爻。以研時位之幾而精其義」（註六）。然而依其「四聖同揆」之說，不論彖辭或爻辭，皆因伏羲畫卦象而立。

易云：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。（繫辭上傳，第二章）

船山註曰：

聖人謂文王、周公。設卦觀象，設卦畫於前而觀其成象也。辭者、象之義也。吉凶、象之所固有，而所以然之理，非辭不明。繫者，相屬而不離之謂。象爻之辭必因乎象之所有。（易內傳、卷五，頁六）

象者言丑卦全體之成象，爻者言乎九六發動之幾應，象爻之辭因象變而著其吉凶之義，以徵人事。至於周易中言「象曰」者，依船山之意，不論釋卦義之大象，抑釋爻辭之小象，皆孔子所作。

## 2. 象與爻之關係

易云：

象者，材也。爻也者，效天下之動也。是故吉凶生而悔吝著也。（繫辭下傳，第三章）

船山註曰：

象者，體質之謂，效天下之動則其用也。有此體乃有此用。用者，用其體。惟隨時而異動爾。：：：吉、凶、悔、吝、辭之所生所著也。因爻而呈，而爻亦本乎象所固有之材。材者，畫象之材也。非象無象，非象無爻，非象與爻無辭。（易內傳、卷六，頁八）

按船山之解釋，「彖」係指畫象之材，一卦之體質，而爻者、效也，本彖固有之材而起效用，係隨時而變動者。天地之化理，人物之情事，所以成萬變，作易者比擬其酬酢之道而呈效於其中。由辭所著之吉、凶、悔、吝亦因爻而呈，人之法天而應物者，亦資三百八十四爻而盡其用。因此彖與爻之關係不僅爲彖爲體，爻倚彖而用之體用關係，亦可謂爻之動出於彖之靜的動靜關係。船山曰：

夫彖者，材也。爻者，效也。效者，材之所效也。一木之生，枝莖葉蒔合而成體者，互相滋也。一車之成，輻轂衡軸分而效用者，功相倚也。其生也不相滋，則破而無體，其成也不相倚，則缺而廢用，故爻倚彖以利用，抑滋於彖以利用，抑滋於彖以生而成體。吉凶悔吝之效，未有離彖以別有指歸者也。故曰觀其象辭，則思過半矣。（易外傳、卷六，頁一七）

由此段引文，吾人可得見船山闡釋彖與爻之體用關係。

易之有卦，則六位皆備而一成，始終積以相滋，而合之爲體。是故，彖靜而爻動，動者，動於所靜，靜者，固存也。……蓋靜者所生，動者其生，生於所生則效，固因材而起矣。（易外傳、卷六，頁一七）

船山於此段言語中闡釋爻與彖之動靜關係。由彖與爻之體用關係及動靜關係，吾人可知彖與爻係道合一而一致者。彖外無爻，而爻之效因材而起，爻乃彖辭旁通之情，爻動而



變，變而情生事起。彖總一卦之義，故彖爲體，爻爲用。以一卦言之，則彖爲體，六爻皆其用，體貞而用變，繫辭云：「爻者，言乎變者也。」故船山曰：

以全易言之，乾坤竝建以爲體，六十二卦皆其用。以一卦言之，彖以爲體，六爻皆其用。用者，用其體也。原其全體以知用之所自生，要其發用以知體之所經變。舍乾坤無易，舍彖無爻，六爻相通共成一體，始終一貫，義不得異。（易內傳、卷六，頁二〇）

由此段言語，使吾人益明爻與彖間，六爻相通共成一體之彖爻一致關係。是以，船山於示人讀易之法時嘗云：「凡經中爻辭俱與彖通，周公祖述及文王旨也。」（註七）依此而可即爻論彖，或即彖明爻，所謂「觀其象以玩其彖，則得失之所由，與其所著吉凶之所生，與其所受六爻合一，而爻之義大明矣。」（註八）蓋「彖爲爻材，爻爲彖效，以彖之經求爻之權，未有不鍼芥相即者也。……爻之義無不盡於彖之中，而何讀易者弗之恤邪！篇中以爻不悖彖爲第一義。」（註九）

船山以「彖爻一致」爲其解釋周易之一要領，另方面亦係因其認爲即彖爻之辭以玩味卦德，則可體認深遠之易道，而符合「即約以賅博」之學易原則。船山曰：

彖爻之辭，反覆以推卦德，示易道之廣大悉備，義味無窮，使讀易者即約以賅博，勿執典要以廢道。（易內傳、卷一，頁一四）

船山既提出彖與爻之關係及其與研究周易之重要性，然吾人或生一疑問，除於即彖明爻之外，如欲探求彖爻之義而不離全易之旨趣，可否取資於他處？依船山之意，欲探求彖爻之義而明大易之歸趣，則必依繫辭傳之要旨，而不可冒然於即大象以釋彖爻辭或據彖以論大象辭，蓋船山曰：

昔者夫子既釋彖爻之辭，而慮天下之未審其歸趣，故繫傳作焉；求彖爻之義者，必遵繫傳之旨。舍此，無以見易矣！（易內傳發例，頁八）又曰：

後儒談易之敝，大抵論爻則不恤彖，論彖爻則不恤繫傳，不知三聖之精蘊，非繫傳二篇不足以章者，此乃孔子昭示萬世學易，占易之至仁大義。（易內傳發例，頁一九）

依船山之意孔子繫辭傳之作，係為使研易者把握全易之歸趣而明彖爻辭之義，可惜若干後儒談易未能明鑒於此，而不據繫傳明彖爻之義，亦不知即彖明爻，是以不足以章著三聖之精蘊，甚或將大象與彖爻混為一談，而致隱晦易學。船山曰：

大象之與彖爻，自別為一義，取大象以釋彖爻，必齟齬不合，而強欲之，此易學之所由晦也。易以筮而學存焉，惟大象則純乎學易之理而不與於筮。（易內傳發例，頁一五）

船山以爲易學所以趨於晦而不顯，其原因之一，乃爲研易者不明大象與彖爻有分別義，而強以大象釋彖爻，遂生齟齬不合之情事。（註一〇）蓋大象係孔子據伏羲所畫之卦象，因其象而體其德，以爲學易者示，故大象純乎學易之理而不雜入筮，而爻辭係爲占易者言，是以船山示人勿以大象釋彖爻之辭。吾人觀乎大象，其發言之體例，常爲上句釋內外卦所合成之卦象，而下句即針對該卦象所蘊之卦德，言君子或先王進德修德業之事，例如：乾卦之大象曰：「天行健，君子以自強不息。」可見大象以道德修養爲重心，故船山曰：

此所謂大象也，孔子就伏羲所畫之卦，因其象以體其德，蓋爲學易者示。（易內傳卷一，頁八）

又曰：

爻辭爲占易者言，大象爲學易者言。……不可以大象釋爻明矣。（周易稗疏，卷一，頁九）

綜觀船山採「彖爻一致，四聖同揆」之釋易原則，乃欲即伏羲所畫卦卦象以見文王之彖辭，即文王之彖辭以明周公之爻辭，即文周之彖爻辭以明孔子所贊之易傳。由此層層相因，後聖以達先聖之意，所謂「四聖同揆」也。其於易學大道上，前後連貫，合爲一軌。船山以此「四聖同揆」之易學奉爲聖學正宗，視此爲正人心，息邪說之根本要圖。所謂「即

象見彖，即彖明爻，即彖爻明傳，合四聖於一軌，庶幾正人心，息邪說之意云。」（註一）此爲其「四聖同揆」之信念，亦爲其易學方法之層次。

（三）「占學一理，得失吉凶一道爲義。占義不占利，勸戒君子不瀆告小人爲用。」

### 1. 占易與學易之分：

易云：

易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。（繫辭上傳，第十章）

先聖雖分四方面研究大易，然而，船山認爲於上古原始之社會，物質文明始萌，器物未備，民用不便，是故「以制器者尚其象」。如今，物質文明歷經長期之發展，民生所需之諸般器具已日益完備，而非後世所急之務，故船山將「易有聖人之道四焉」歸約爲「占易」與「學易」。所謂：

易之垂訓於萬世，占其一道爾。故曰：易有聖人之道四焉，惟制器者尚其象，在上世器未備而民用不利，為所必尚，至後世而非所急耳。以言尚辭，以動尚變，學易之事也。故占易、學易，聖人之用易，二道並行不可偏廢也。故曰：

居則觀其象而玩其辭，學也。動者觀其變而玩其占，筮也。（易內傳發例，頁四）

船山不但簡約周易之研究爲「占易」與「學易」，且依吾人生活之「平居」與「行動」，分別賦予「占易」與「學易」之研究對象。平時則觀象玩辭以潛修之，遇事變擬探行動時，則觀變玩占，以求求貞得利。然而，何謂「占」？

易云：

極數知來之謂占，通變之謂事。（繫辭上傳，第五章）

船山註曰：

極，根極之也。事，謂即占而利用之，以成乎事也。……吉凶未形而善不善之理可以前知，不爽乎其數，易之有占，率此道也。（易內傳、卷五，頁一一）

可知「占」係指吾人在應物行事之前，細察其變化之幾微，預知善不善之理，推斷其吉凶，採進退之道以成善事。由於易占未來之吉凶，故六爻之成卦，其畫自初而二以至於上，積之而卦成，所謂：

欲知將來之吉凶，則善惡有基，得失有本，必從下而上。故易卦以下一爻為初，筮法先得初，次得二，次三，次四，次五以終於上，而數乃合十八變之積，以

成吉凶之象，所謂逆也。（周易稗疏、卷四，頁三）

然而船山對筮法，未予以具體之詳述，故吾人不得其說。至於其所謂觀象玩辭之「學易」為何？船山曰：

夫學易者盡人之事也，盡人而求合乎天德，則在天者即為理，天下無窮之變，陰陽雜用之幾，察乎至小、至險、至逆而皆天道之所必察。苟精其義，窮其理，但為一陰一陽所繼而成象者，君子無不可用之以為靜存動察，修己治人，撥亂反正之道。（易內傳發例，頁一五）

是以，學易者係指精研微妙之易理，以求知天人之全體大用。窮神知化，窮理盡性，且由修己治人，撥亂反正之踐履，以贊天地大生廣生之德，修成崇高之人文生命價值。

## 2. 評往昔之占易者：

船山不滿一般世俗過於著重易之卜筮，而忽略易理之重要性，故予以評擊之，船山曰：

顧自連山以後，卜筮之官，各以所受之師說，而增益之，為之繇辭者不一，如春秋傳所記附會支離或偶驗於一時，而要當不於天人性命之理。流及後世。如焦贛、關朗之書，其私智窺測象數，而為之辭，以待占者，類有吉凶而無得失，下逮火珠林之小技，貪夫淫女、訟魁、盜師，皆得以猥鄙悖逆之謀，取決於易，

則惟辭不繫於理數甚深之藏，而又旁引千支五行，鬼神妖妄以相亂。（易內傳，卷五，頁二）

由此段文字可見船山批斥逐占而廢學之陋。其謂連山易支離分歧，不審天人性命之理，其占易雖嘗偶驗於一時，然大體而言，仍有附會支離之嫌。至於焦贛之易林不但不悔其瀆，且歸咎於文王周公之辭有限，不足以盡象，因而以私智窺測象數，但爲四千九十六之繇辭。然而天化、物理、事變之至頤，可謂層出不窮，豈僅四千九十六之繇辭足盡哉！且其所占迎合流俗小人之細事，實爲致力於進德修養之君子所不取。至於火珠林之類，販夫走卒，貪夫淫女等，所問所占大抵在於滿足私志和私欲，患得患失，易養成僥倖與依賴之心理。相信命運而廢人事之努力，不求立身行事之貞合於義，不察物宜，不循典禮，猥鄙悖逆之謀，逐占廢學，實不足取，故船山抨擊之。

然而，船山何以不廢占易？再者，其所讚許之占易其途徑若何？斯請論於下二項目。

### 3. 不廢占易之理由：

船山雖批評往昔之逐占廢學者流於邪鄙，卻仍認爲有研究易占之必要。其曰：

以易爲學者問道之書，而略筮占之法，自王弼始，嗣是言易者不一家，雖各有所偏倚，而隨事以見得失之幾，要未大遠於易理。惟是專於言理，廢筮占之法於不講，聽其授受於筮人，則以筮占之道，不能得先聖人謀、鬼謀、百姓與能

之要。（易內傳發例，頁一七）

依船山之意，王弼將易視為研究易理之學，因而「略筮占之法」。此後，易學家多偏重易理，不講筮占之法，結果易之筮占流於世俗不明易理之卜筮者手中。致使占易脫離「先聖人謀、鬼謀、百姓與能之要」。是故，不足以就占之易簡來通攝極高明之易學易理，自然亦無法藉易簡之占，使易學、易理落實到人生日常行事之中。而大易之智慧未足，以普及群機，為廣大生靈所受用。是以，船山不但不廢占易，且主張予以研究，一方面可救占易免於流入世俗支離邪鄙之末技；再者，可扶占易入易學易理之中，使易教藉占易更能普應群機，宏揚光大。

#### 4. 「占學一理，占義不占志。」

船山扶占易入學易之中，並指出占易正當之途徑，因而提出「占學一理，占義不占志」之主張，同時頗強調「易為君子謀，不為小人謀。」之宗旨。

船山雖主張占易與學易不可偏廢，其易學著作中，雖占學並詳，但仍側重學易，而擬將占易落實於學易之基礎上，蓋船山曰：

古之為筮者於事神、治人之大事，內審之心，求其理之所安而未得，在天子諸侯則博謀之，卿士以至於庶人、士則切問之，師友又無折中之定論，然後筮以



決之。抑或忠臣孝子處無可如何之時勢，而無以自靖，則筮以邀神告而啓其心。則變可盡而憂患知所審，處是知易者所以代天昭人，迪之於寡過之塗，而占與學初無二理。（易內傳、卷六，頁一九—二〇）

又曰：

故占易、學易，聖人之用易，二道並行不可偏廢也。……居則玩辭者其常也。以問焉而如嚮則待有疑焉而始問，未有疑焉，無所用易也。且君子之有疑，必謀之心，謀之臣、民、師友，而道之中正以通，未有易合焉者，則其所疑者亦寡矣。學則終始典焉，而不可須臾離者也。故曰：易之為書也不可遠。徒以占而已矣，則無疑焉，而固可遠也。故篇內占學並詳，而尤以學為重。（易內傳發例，頁四—五）

可知古之筮者，或君子之占，當其遇疑難不決之事時，必先謀之於心，求理而未得，則與臣、民、師友博謀之，切問之。若猶不得折中之定論時，方以占筮求解決。或是忠臣孝子處無可奈何之境遇，而無以自靖時，則占筮求啓示以期入寡過之塗。凡此，可見古之巫者，或君子之占筮，皆處不得已時方為之占，因此易占之機會不多。然而於求理未得時，仍有助人斷事決疑之功，故占易仍有其存在價值。至於學易，則為吾人立身處世「終始典焉，而不可須臾離者」。船山遂引占易入學易之中，將占易與學易融合貫通，主張由義理

之基礎上行占易之事，故曰：「即象以見理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示學。」是故，船山所謂君子之占，非爲一己之私欲患得患失，而係藉占易以輔助其進德修業之事。故君子之占在於明理見義，以理之得失，即審其是否合乎「義」來定占之吉凶。船山且以文王、周公、孔子繫辭，爲傳之旨意以引證其「占學一理」之說，船山曰：

若夫文王、周公所繫之辭，皆人事也，即皆天道也。皆物變也，即皆聖學也，皆禍福也，即皆善惡也。其辭費，其旨隱，藏之於用，顯之於仁，通吉凶得失於一貫，而帝王經也，君子窮理以盡性之道，率於此而上達其原。夫子慮學易者逐於占象，而昧於其所以然之理，故爲之傳，以發明之，即占也。即學也，即以知命而不憂，即以立命而不貳，其以喻斯人於人道之所自立，而貞乎生死休咎之大常，意深切矣。（易內傳、卷五，頁二）

船山認爲文王、周公所繫之彖爻辭，乃通吉凶得失於一貫。孔子作易傳之旨，亦在於標明易爲即天以立人道之聖學，爲防患學易者逐於占象而昧於易理，故提示「即占也，即學也」。換言之，船山認爲本文王、周公、孔子繫辭，爲傳之正義而占，乃爲正占，以義爲占方爲易占之正途。所謂：

易之爲書，言得失也，非言禍福也，占義也，非占志也，此學易者不可知也。  
（易內傳、卷六，頁一九）

是知占者，即微言大義之所存，崇德廣業之所慎，不可云徒以占吉凶，而非學者之先務也。（易內傳發例，頁四）

船山主張占學一理，通吉凶得失一道以爲義，然而其所謂之「吉凶與得失」爲何？船山曰：

吉凶者得失之影響，聖人之斷吉凶，斷之以得失而已。（易內傳、卷五，頁一八）

進所宜進，退所宜退則得，進而或躁或阻，退而或疑或怯得失。卦象雖成而當其位有進退之幾焉。（易內傳、卷五，頁一九）

是以，進退得宜則謂「得」、失宜則謂「失」，得失之影響則成「吉凶」。故聖人以得失來斷吉凶，然而聖人又據何以斷得失呢？船山曰：

得失以理言，謂善不善也……於其善決其吉，於其不善決其凶，無不自己求之者，示人自反而勿僥倖，勿怨尤也。（易內傳、卷五，頁七）

又曰：

占者以仁義之存去審得失，而吉凶在其中矣。故曰：易不爲小人謀，以其拂性

而不能受命也。（易內傳、卷六，頁二七）

蓋天地所以宰萬物者以理，周易依時位當然之理以著其得失。故聖人據理之順逆測吉凶，亦即以仁義之理來審得失，斷吉凶，合善則吉，不合善則凶。如此，占易與學易密切地結合，「即理之得失以定占之吉凶」，學易者以仁義盡性至命，易占者以仁義審得失吉凶。由是益明大易為正誼明道之教，而非謀利計功之術也。小人未能以仁義立身處世，斤斤於私利私慾之滿足，「拂性而不能受命」，故易為君子謀不為小人謀。此乃船山所謂：「占義不占利，勸戒君子不瀆告小人為用。」之義，亦彰顯易為精義之學。不但平居學易就義上學，由錯綜變化之各個卦爻，依其各別之「時」與「位」來研其「幾」精其「義」、「窮其理」，即遇躊躇難決之事而求之「占易」時亦就當時特定之卦與爻，某某時與位，為其「研幾」、「精義」、「窮理」之占，以求合乎「時中」而中乎「義」成乎吉事。船山將占易與學易融結於吾人安身立命之義理處，裨吾人實際受用周易之德慧以行仁踐義，於人生正道上實現理想之人格，其識見深值吾人讚許也。

## 註釋

註一：易內傳、卷一，頁六。見王夫之《船山易學》下，台北，廣文書局，一九七一年初版。

註二：周易王韓註，頁四七，新興書局，民國六十年二月一版。

註三：同註一、卷五，頁一八。

註四：十三經註疏周易正義，頁六九，廣文書局，民國六十一年元月初版。

註五：此處參考王瓊珊著《易學通論》，頁一三七，廣文書局印行，民國五十一年初版。

註六：見周易內傳發例，頁一。

註七：周易稗疏、卷一，頁九。

註八：同註六，頁一一，其所言之「象」係指卦象。

註九：同註六，頁八。

註一〇：例如船山註小畜卦曰：「此卦大象與彖殊異，故讀易者不可執彖以論大象，則不可執大象以論彖氏明矣！」

註一一：同註六，頁二。

## 伍、船山易學之生命哲學

### 一、前言

「生命哲學」(Life Philosophy)一詞，對多數人而言，或多或少存有陌生感，今依某西洋哲學辭典將其涵義略述於下：

日常用語中，生命哲學(1)往往對實際生活有用的智慧和看法，討論道德生活的目標和標準的倫理學，也有人稱之為生命哲學。(2)或人生哲學。因此，以倫理規律和對生命的見地為主的哲學系，往往稱為生命哲學。(3)例如斯多亞主義(Stoicism)及伊比鳩魯主義。(Epicureanism)十九世紀出現於世的生命哲學。(4)企圖在理論領域中有所建樹，因而與上述三種意義不同，由歌德(Goethe)及羅曼主義(Romanticism)哲學開其端，生命哲學挺身而出，反抗十九世紀自然科學及技術進步所造成的機械主義(Mechanism)總稱為生命哲學的各種反抗潮流，彼此間卻並不一致。一般說來，都認為實在界的基礎與內容是動態的，而不是靜態的，機械的，可藉概念限定的一切。……生命哲學即以內在

體驗的觀點來解釋整個文化。」（註一）

吾人僅觀周易繫辭上下傳即可察覺其中蘊義與「生命哲學」之旨意若合符節，茲略舉其要引證於後：

1. 由「生生之謂易」（繫辭上傳第五章）表示宇宙萬物所呈現之生命，係一陰一陽之道創造賡續，生生不已所成。由萬有之靈變難測，而云：「神無方，而易無體。」（繫辭上傳第四章）又曰：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」（繫辭下傳第八章）表徵出，實有界之基礎與內容爲動態而非靜態，吾人不可限易體以機械秩序而執爲典要。

周易解釋宇宙之起源，與宇宙之變化，而以「易」之名總稱之。羅光教授曰：

西洋哲學講物的本體，中國哲學講物的化生。講本體的哲學注重分析，注重形而上的哲學。講化生的哲學注重和諧，注重形而下的變。……易經則講生生之仁，乃能使人和天地相合而求一種和諧的生活。（《易經的生生思想》，哲學與文化月刊、三十二期、頁二七）

依易經生命哲學之觀點，萬有之「有」爲「生命」，生命係「有」（being）之動態。由變易之觀點而言，萬物皆動也、變也。「動」者、「變」者係生命活潑之情態，爲變易之歷程，亦爲化生萬有之歷程，以陰陽表示之，則爲繫辭傳所云：「一陰一陽之謂道。繼

之者，善也。成之者，性也。」宇宙爲一陰一陽廣續不絕之化生歷程。

2. 由「夫易，聖人所以崇德而廣業也。」（繫辭上傳第七章），「繼之者，善也，成之者，性也。」（繫辭上傳第五章），「成性存存，道義之門。」（繫辭上傳第七章），「危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也。」（繫辭下傳第十一章），「夫易，聖人之所以極深而研幾也，唯深也，故能通天下之志，唯幾也，故能成天下之務。」（繫辭上傳第十章）等數語，即可知易經之生命哲學爲人生之道，亦即吾人生命之道，可視爲一門倫理哲學。羅光教授曰：

易經講宇宙變化，以生生爲目的，生生來自天地好生之德，乃成爲愛之仁。天地萬物的生命互相聯繫，互相協助；人得天地之心爲仁，知道愛自己的生命，也愛人物的生命，在這種愛之中，人盡自己之性以參天地之化育。（出處同前）。

就《易》哲學而言，一陰一陽化生之道於未繼善成性之前，爲元亨利貞之天德，於繼善成性之後則爲仁義禮智之人德。天德與人德相貫通，在天曰「元」，在人曰「仁」。人之生命價值與意義於主體而言，在發揮吾心靈明之思慮作用，主宰吾身以存心養性，擴充內在仁義禮智之善根，以修養完美之人格。對整體生活世界而言，吾人當奉性盡心以知天，體天地好生之德，亦即天地生生之仁，本天道以贊天地之化育，以人文化成天下，實現偉大



之理想人格。朱子嘗云：

天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心，以為心者也，故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。（朱熹、《仁說》、《朱子大全》、卷六十七）

人心之仁與天之生元相貫通，就善端之引發處予以自覺內在之仁心，而妥予存養擴充之，此為崇德、修德之道。體天地好生之德，而本天道以參贊化育，則為廣業之道。是以，「崇德廣業」之道係由體天地生生之道而引發，由人事之努力以承續天地生生之道。周易啟示吾人於流變無常之現實世界中，透過崇德廣業之道德創發歷程，以宏揚生命之意義與價值，期吾人據此以安身立命。

3. 由「夫易，開物成務，冒天下之道……是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」（繫辭上傳第十一章）、「精義入神以致用也，利用安身以崇德也。」（繫辭下傳第五章）、「解說諸心，能研諸侯之慮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。」（繫辭下傳第十二章）、「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。」（繫辭上傳第十一章）而知《易》，體天道以象人事，通天地之德，類萬物之情，變而通之以盡民生利用，制而用之以成日用之器。闡明人之精神創造能力，能依天地自然所生之素材，順其物性「加工」製造，以豐富人類生活，提升人類文明，如是以人文化成天下，而成亹亹之大

業，周易實爲一部提供實際人類生活有用之知慧和做法之寶典。

船山於周易內傳中，將周易之生命哲學或稱人生哲學，作了極精要之闡發，船山之解易，不但其自身參與明末憂患之衰世，歷數十年之生命體驗，且以其博學之才，會觀群經，以經解經，融貫於其易學之中，船山嘗推崇周易爲：「聖人極天人之理，盡性命之蘊，而著之於庸言庸行之間，無所不用其極，其作易也，引伸盡致以爲修己治人之龜鑑。」（周易內傳卷六）是故船山視周易爲一智慧德業之事，而依儒家順天應人，內聖外王之道以闡釋周易崇德廣業，參贊化育以成至德之生命哲學。由於「內聖外王」一詞首見於莊子天下篇，非周易本身所有，故此處以周易中，與「內聖外王」同義殊名之「崇德廣業」一詞代表之，然而不論爲「內聖」與「外王」、抑「崇德」與「廣業」，二者皆滲透於吾人生命之事，係相輔相成者，而非相隔絕之二事，牟宗三先生嘗曰：

生命的學問，可以從二方面講：一是個人主觀方面的，一是主觀的集團方面的：：：如照儒家「明明德」的學問講，這兩方面是溝通而爲一的。個人主觀方面的修養，即個人之成德，而個人之成德是離不開家國天下的，依儒家的教義，即個人之成德，而個人之成德是離不開家國天下的，依儒家的教義，沒有孤離的成德。因為仁義的德是不能單獨封在個人身上的，仁體是一定要向外感通的。（註二）

同理類推，周易日新之盛德非孤離而封閉之盛德，而係於開物成務之富有大業中修鍊而成者，而富有之大業，係個人修養之盛德，表露於外之花果。茲為探討之方便，姑且將崇德與廣業分而言之。

## 二、崇德之道

船山曰：「以人道合天德必察其微，故嘆其見天地之心也。」（註三）人性之所自出即易陰陽交易之理，流行於人之日用常行之間，而不可須臾遠離，蓋元、亨、利、貞者，乾之德，天道也。理通而其功用自殊，通其理則人道合天矣。易學為天人性命貫通之學，人在生命世界中盡性盡物者莫踰乎此，故船山於註繫辭上傳第五章，「富有之謂大業，日新之謂盛德」處云：

盡其性而業大者，惟道之富有，一陰一陽其儲至足，而行無所擇也。盡其性而德盛者，惟道之日新，一陰一陽變合之妙無有典要，而隨時以致其美善。在道為富有，見於業則大，在道為日新，居為德則盛。此申上文而推，德業之盛大莫非易之理，成於人之性中者為之也。（易內傳、卷五，頁十四）

所謂「盡」者，乃指存養擴充吾人內在之性理，所謂「性」者，船山釋曰：「學焉而

必致其精微，以肖天地之正者，性也。」（註四）君子者，以德言之則其道學一以聖人爲歸，船山曰：「君子者以位言，則守成而不徼功之令主，以德言，則希聖而不躡等之純儒。」（註五）至於「聖人」，則船山曰：「聖人，盡性者也。」（註六）性盡則易之理該，聖人依太極而立人極，人極立而道術正，聖人據此而志於德，修於學，守卑邇以求漸，船山曰：「漸者，學誨之善術也。」（註七）而盛德大業依漸進而興。人道盡，則上合天德矣！茲將船山於周易內外傳所闡發之崇德要道探討如下：

### （一）德命與福命之分別

船山將人所稟受之天命，分爲德命與福命。天所賦予人之所以爲人之性理，係不分堯舜、桀、紂，凡人皆有之，對整體人類而言，乃具普遍性者，亦爲人所以爲萬物之靈，其所具有之光明本體、真實生命。吾人尊重此一珍貴之本性，繼之、存之，天命日降，人性日生日成，則道義由之而顯發，所謂「成性存存，道義之門」之（繫辭上傳第七章）。由於此性命爲人所以能自覺的實踐道德價值之先天基礎，亦即人之能衍生成道德生命之源頭或立足點，基此一意義，船山將「性命」稱爲「德命」。

至於「福命」係指人生而有愚智、貧富、貴賤等不同命運，船山曰：

人之有生，天命之也。生者，德之成也，而亦福之事也，其莫之爲而有爲之者，

陰陽之良各以其知能為生之主，而太和之理建立而充襲之，則所謂命也。陽主知而固有能，陰主能而固有知，……以知命之而為五事，為九德，以能命之而為五福，為六極，凝聚而均授之，非有後先輕重於其間，故曰皆所謂命也。而二氣之方錫，人之方受，以器為承，而器有大小，以時為遇，而時有盈虛，器有大小猶疾雨倏風之或生或殺也，時有盈虛猶旦日夜露之或暖或清也，則受命之有餘不足存焉。……以知命者以虛，虛者此虛同於彼虛，故太空不可畫以齊楚。以能命者以實，實者此實異於彼實，故種類不可雜以稻粱。惟其同，故一亦善，萬亦一善，乍見之心聖人之效也。而從同以致同，由野人而上，萬不齊以致於聖人，可相因以日進，猶循虛以行，自齊至楚而無所礙。……故虛者不足，而非不足天命之性也。……實者不足則不足矣！吉凶之命也。（易外傳、卷三，頁一七——一八）。

依船山之意，於一陰一陽化生之道中，陽具「能」而主「知」，陰有「知」而主「能」，陰陽各以其「知」「能」之良能顯發生生之效用，而太和之理主持之分劑之，以命生萬物。一陰一陽之道於化生際，其以「知」命之而為貌、言、視、聽、思等五事（見尚書洪範篇），以及寬而栗、柔而立，愿而恭、亂而敬、擾而毅、直而溫、簡而廉，剛而塞、疆而義等九德（見尚書皋陶謨），其以「能」命之，則為壽、福、康寧、攸好德、考終命等五福（見尚書洪範篇），以及凶短折、疢、憂、貧、惡、弱等六極（見尚書洪範篇）。不論

五事、九德或五福、六極皆爲天所授之天命，然當命方降，人方受之時，由於承命之器有大小，所遇之時有盈虛，故人之受命「有餘不足存焉」。此受命之「有餘不足」者皆非人所能決定，而聽命於自然。船山以「虛實」爲說明之，天以「知」命人，所命者爲「虛」，此「虛」同於彼「虛」，猶以廣大之太空而言，可超脫齊楚之界域。天以「能」命者爲「實」，此「實」異於彼「實」，若稻米與高粱其種類不同，故不可相混雜。「虛」者猶理性，於人具共同性，故「一亦善，萬亦一善」，由野人至聖人皆可日進於至善之德，猶循虛以行，可自齊至楚而無所礙。故「虛」者之不足非不足，「虛」者指人所受之德命，爲天命之性。「實」者彼此相異，蓋人處於變化萬千之宇宙中，其所逢之時間與空間各有不同，其際遇人人有殊，難以相同一致，故「實者不足則不足矣！吉凶之命也。」「實」者指福命也，在福命之範圍內，人但爲聽其自然耳。

對人之德命而言，一陽一陰之道爲易之蘊，而具於人性之中，船山曰：「人心初動之幾，天性見端之良能。」（註八）當吾人面對具體之事物，於惻然內動之惻隱實感處，或孝悌實感處，當下體認內在之性理，知吾心之有此，係一切道德之本源，從而審慎地善加省察，存養，在正己，成人，開物成務之大道上，時時踐履之，擴充之，使道德生命猶有源之水，有根之木，而向上開創生命之意義及價值，期能與天合德而臻於君子、大人、聖人之理想人格，此乃人皆可以爲堯舜之道路，「求則得之，舍則失之。」（孟子告子篇

上）。就道德生命之別，而有所謂小人、庶民、君子、賢人、大人、聖人之別。因此，就德命而言，吾人係一道德主體，於德命「五事」、「九德」之範圍內，人有道德創造之能力，可於存心養性之修身歷程上，層層擴充之，步步提升之，以實現聖賢之人格。

至於人所秉受之「福命」，則因陰陽二氣之交感有時位之差別，故各人命運之富貴、窮達，有「五福」、「六極」之異，悉由天所定奪，非人之能力所能依一己之志願而決定或修改，於此一層意義之天，為命運之天，人但為俟命者。至於福命之「命」，其義若何？則船山賦予「定奪」義，即有所予且有所奪之謂也。其曰：

謂之曰命則須有予奪，若無所予而未嘗奪，則未嘗曰命。言吉言福必有所予以天地，言凶言禍必有所奪於天地，故富貴命也，貧賤非命也；由富貴而貧賤，命也，其未富貴而貧賤，非命也。死，命也；不死，非命也。殀者之命，因其死而言；壽者之命，亦要其終而言也。（讀四書大全說，卷十，頁三十五）

「德命」透過修養，可擴而充之；「福命」可遇不可求，故不可充之。是以，能知天之命有德命、福命之別者，「修身以俟命」（註九）故能樂天知命而不憂，安土敦乎仁而能愛，「修身」係指人所能為之事，亦即努力於自身道德價值之肯定與提升。「俟命」係指人對天然命運之安排而無法改變，因此只好盡人事之努力，聽天命之安排。

## (二) 由情之可功可罪論盡心知性之重要

道德之價值主要在實現善之價值。船山對「善」之觀點乃植基於周易「繼之者善也，成之者性也。」船山所謂「善」，係指涉先驗意向與生活實踐。人若能繼天所命之性，亦即存養、擴充天賦內在之性理，則為善。換言之，天不斷地繼生性命予人，人則受命於天，繼天所命生之性而成性，日生而日成。「善」，係指天人之間繼生之功能，「不善」則指此功能受阻礙。故「善」與「不善」乃於繼不繼生之關係中呈現，而繼不繼之關係，具體而言，船山以吾之心念幾與物之動幾相往來之關係予以解釋，其曰：

蓋吾心之動幾與物相取，物欲之足相引者與吾之動幾交，而情以生。然則，情者，不純在外，不純在內，或往，或來，一來一往，吾之動幾與天地之動幾相合而成者也……惟其為然，則非吾之固有而謂之鑠。金不自鑠，火亦不自鑠，金火相構而鑠生焉。鑠之善則善矣，助性以成及物之幾而可以為善者，其功矣。鑠之不善則不善矣！率才以趨溺物之為，而可以為不善者，其罪矣。（讀四書大全說，卷十，頁一〇。）

所謂「情」者，緣主體之動幾與外物，即天地之動幾相契合而成者也。亦即內在於主體之內心與外物，一來一往交感而成，猶金與火相構而鑠生，情亦猶如鑠，所謂鑠之善者，



意指吾人感發內在先天之善性以應物幾，而可以爲善，而鑠之不善者，意指「物之來幾與吾之往幾不相應以正者。」（註一〇）換言之，當氣稟與外物相感應，於其一往一來之際，若感非合時，應非合宜而不得中正之義，則不善矣！故船山在易理上主張察情治性，「知幾審位」，其言曰：

情之不能不任罪者，可以爲罪之謂也。一部周易都是此理，六陽六陰，才也；陽健陰順；當位不當位之吉凶悔吝，其上下往來者情也。（讀四書大全說、卷十，頁一二）

此爲船山對現實人生中所以有「不善」之事，而勉爲理論上之解釋，雖不一定令人滿意，然亦可備爲一說。依其解釋，吾心之動幾感於物則產生「情」，情有顯性以成善之功，亦可隱晦性理，率才以起溺物之行爲，而有爲不善之罪。然而，吾人所發用之「情」何以在其與物相交之幾，所產生不當之關係中有「不善」？船山依「繼善成性」之理成釋，謂吾心之動幾與物之來幾，於往來關係中不相應以正，亦即性理不得彰明實現。蓋船山曰：「善以成性，而性皆善，故德業皆一陰一陽之善所生，修此則吉，悖此則凶。」（註一一）若性理不能彰明實現則德不進，業不修，礙己之正，亦礙他物之生成，終悖易理而招致「凶」矣！故船山曰：

天無所不繼，故善不窮，人有所不繼，則惡興焉。（周易外傳、卷五，頁一四）

善不善端視人既生，性既成之後，能否實現性理，亦即人能否繼善成性，繼之則善，不繼之則不善矣！若吾人能盡性知命，當心之動幾與物之來幾相往來時，知其時，審其位，則物來縱非其時，而吾心能奉性以盡才用，使所以感之者，皆合當然之則，如是性理彰著實現。循此以正己、成人、成物而贊助天地生生之德，則情所爲皆善。船山於解釋「生生之謂易」（繫辭上傳第五章）處云：

易之所自設，皆一陰一陽之道，而人性之全體也。生生者有其體，而動幾必萌以顯諸仁，有其藏必以時利見而致其用。鼓萬物而不憂，則無不可發見，以奮起富有、日新之德業，此性一而四端必萌，萬善必興生生不已之幾（周易內傳、卷五，頁一四—一五）。

船山於周易所闡發之生命哲學，由天道生生之物，點化生生之價值爲仁爲善，貫於人性則爲四端，「仁」爲生生之動機，因時之宜而發用之。崇德廣業者爲承續生生之天德，是以，存乎天人之際者莫妙於繼，夫陰陽和順之氣粹然而生人，秩焉、紀、精焉、至焉，而成乎人之性，惟天道之繼而已矣。道不息於既生之後，人之生不絕於大道之中，綿密相因，始終相洽，節宣相允，亦人繼性，實現性理而已矣。蓋船山曰：「人身渾然一天道之合體，而天理流行於其中。」（註一二）、「道德之實，陰陽健順之本體也。」（註一三）、「繼其健，繼其順，繼其行乎中也，繼者乃善也。」（註一四）故知其性者知善，知其繼者知

天，善可繼，性可存，成可守。是以，知天盡性則情正，情正則能有顯性成善之功，而所以能知性知善，知繼、知天者，繫於吾人內在靈明之心。

心（道心）爲吾人大體之官，大體者，天地之靈也。船山曰：「大體之官皆靈明之府，其言心者言其會通之牖耳。」（註一五）吾人資靈明之心則可知性理藏仁義禮知之實，從而體悟元亨利貞之天道，船山曰：

天與人以仁義之心，只在心裏面，惟其有仁義之心，是以心有其思之能，不然則但解知覺運動而已……故思則已遠乎非道，而即知仁義之門矣！是天之與我以思，即與我以仁義也，此從乎成性而言也。故思之一字，是繼善、成性、存存三者一條貫通梢底大用，括仁義而統性情，致知格物，誠意正心，都在上面用功夫。（讀四書大全說、卷十，頁二三）。

心統性情，心除主知覺運動之「人心」作用外，尙有更可貴之「思」之作用。思之作用，由仁義之心所發。心有靈明之「思」，故能知藏於性中之天理，而人創發道德價值乃成爲可能，人之所以爲萬物之靈，其與禽獸之界線乃顯。周易所言「繼善」、「成性」、「存存」及大學所言「致知」、「格物」、「誠意」、「正心」等修養法，皆可會貫於「心」上用功夫。「道心」之性，既爲萬善萬理之所藏，吾心之動幾與物之來幾相感應時，若能以道心爲主宰，發揮其「思」之作用，因交感之時位，本性理之正以應對之，使其合

當然之則，則可成乎善。是以，盡心者盡心之思，吾心若能奉性而盡思之職責，則可實現無窮之性理。吾人據此可知盡心知性，導情應物以實現道德價值之重要性，故船山曰：

是故奉性以著其當盡之職，則非思而不與物相應；窮理以復性於所知，則又非思而不與理相應；然後心之才一盡于思，而心之思自足以盡無窮之理，故曰：盡其心者，知其性也。（讀四書大全說、卷十，頁三二）

### （三）由性之存養、擴充，情之省察，言奉性盡心之修爲

船山會通六經以解易，其於周易內外傳釋心性之修爲，可與其所註其他經書相互發明，

船山曰：

極性命之原於易之道以明，即性見易而體易，乃能盡性於占而學易之理備矣。根極精微，發天人之蘊，六經語孟，示人知性知天，未有如此之深切明著，誠性學之統宗，聖功之要領。（周易內傳、卷五，頁一六）。

吾人於此探討其奉性盡心之修養論，不妨依其所註「六經論孟」之言說，相互解釋以彰明其論旨。船山謂「性」因心之動而發「情」，若「道心」能爲主宰，發揮思之作用，奉性理導情才於正，以應物之來感，若性理流露明著，則可實現「善」之道德價值。船山據此而言盡心、知性、導情應物之重要，從而強調善性之存養與情之省察，其曰：

至靜之中而動幾興焉，則知無不明，而行無所待矣，蓋靜而存養之功已密，則天理流行而大中至正之則炯然不昧，故一念甫動，毫釐有差，即與素志相違而疾喻其非，隱而莫見，微而莫顯，省察之功易而速矣。故愚嘗謂庸人後念明於前念，君子初幾決於後幾，後念之明，悔之所自生也。初幾則無事於悔矣！不睹不聞之中，萬理森然而痛癢自覺，故拔一髮而心為之動，此仁之體也，於靜存之，於動著之也。（周易內傳、卷六，頁一四）。

依船山之意，吾人於心性之修養中，存養與省察交互為功，靜以存養，動以省察，于盡心知性，皆極為切要。吾人若將處於靜之性體，密予存養，則性體因心之動而發情時，心所萌生之一念縱使有毫釐之差，然於其「隱而莫見，微而莫顯」之際，當下即可研其幾微而省察其非。「君子初幾決於後幾」，慎於怡，謹於微，所謂「慎於獨而天德念全」（註一七）放之於日常生活則君子「為仁由己」，以誠之幾御官骸嗜欲而使之順，即視聽言動而審於幾微，一念初動即此而察識，若能循此以存養擴充之，則條理皆自此而順成，不至於有過而有悔，蓋船山曰：「人心初動之幾，天性見端之良能」（註一七），故君子初幾明於後幾，係因天理在人心之中，即一念之動以剛直擴充之，則可與天地合其德矣。修德之君子善用其心之幾，善用其性之理，乃能成乎德業而得天下之理，故船山曰：「聖學審於研幾。」（周易內傳、卷四，頁九）。

蓋君子初幾明於後幾，故船山以存養爲聖學之本，省察居輔助之功，而曰：「存養與省察交修，而存養爲主。」（註一八）而所謂存養者，實指存心與養性，存心爲養性之資，養性則存心之實。存養者，實爲正心奉心之功夫，船山融通中庸與大學之修養而謂中庸所謂之「存養」乃大學所言之「正心」，而中庸所謂之「省察」乃大學所言之「誠意」，其曰：

中庸之言存養者，即大學之正心也，其言省察者，即大學之誠意也。大學云：欲正其心，先誠其意，是學者明明德之功，以正心為主，而誠意爲正心加慎之事。（讀四書大全說、卷三，頁三五）。

存心養性，扼要言之，乃正心也。正心之實踐工夫，雖各家說法不一，卻實指一事，即求正心以修德成善，船山曰：

然正心之實功何若？孔子曰：「復禮」，中庸曰：「致中」，孟子曰：「存心」，程子曰：「執持其志」，張子曰：「瞬有存，息有養。」朱子曰：「敬以直之」學者亦求之此而已矣。（禮記章句、卷四十二，頁一三）。

靈明能思之心與藏仁、義、禮、智之「性」，爲天理流行之著明處，亦爲人之所以爲人，人之異於禽獸而能創發道德價值之真實性命。若吾人能緊扣於茲，深刻自覺以體認之，存

養省察之，據此尊貴之光明本體，來安心立命，衍道德價值，下學而上達，則吾人生命之意義與價值始有立足之地，表現之處。因此儒家諸子多於此「焦點」來談修身養性，雖孔子曰：「復禮」，中庸曰：「致中」，孟子曰：「存心」，程子曰：「孰持其志」，朱子曰：「敬以直之」其表詮之方式不同，然其所欲通達之目標——「止於至善」則可謂一致矣。由於此乃人之所以爲人之內在本質，不可須臾分離，故孔子曰：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（論語里仁篇）張載曰：「瞬有存，息有養。」存養，省察，擴充之實功不可一日廢也，故船山以誠、敬、持志勿忘，及主於一以「耳提面命」，要求學者正心養性。茲分述如下：

### 1. 誠

所謂誠者，不僅爲真實無妄之實有（註一九），亦可表示一種徹首徹尾之修養態度，此處意指以真摯懇切之態度，忠實於心性之存養與省察。船山曰：

靜而戒懼而不覩不聞，使此理之森然在吾心者，誠也。動而慎於隱微，使此理隨發處一直充滿，無欠缺於意之初終者，誠也。（讀四書大全說、卷九，頁七。）

是以，靜以存養固爲誠，動以省察亦爲誠，若動不以誠，則私意妄作而爲不善。故不論動

靜，其存養省察，皆防邪而一誠於善，船山曰：

誠者，心之所信，理之所充，事事之有實者也。（周易內傳、卷一，頁一二）。

## 2. 持志勿忘

「持心勿忘」者，意指持存心養性之志，持之又持之，恒無止息之時，以期心常存於正，永不違仁而集義以合乎正。如是，心存而後身可後，德可存，船山曰：

敬以直之，存心之實功，持志勿忘之密用也，心常存，常存於正也，正者，仁義而已矣！常存者不違仁而集義也，孔子曰：操則存，此之謂爾。（禮記章句、卷四十二，頁一一）。

船山將「正」釋為「仁義」，吾心常存乎正，則自然不違仁背義，而可行仁踐義以實現道德價值，存心養性既與生命共常久之事，則必堅定志向，志定則盡性之人道可從。持志以保仁義之「正」，則「得志得正而吉矣！」（註二〇）若一曝十寒，不能持之以恒，則猶杯水車薪，何足議也！故船山曰：

稱君子者，諒其志之終正，尚為君子。（周易內傳、卷三，頁四一）。

又曰：



君子之志，所以不可奪也。（周易內傳、卷四，頁二一）。

船山且於周易「繼善成性」處，謂天以繼而生不息，人以繼而道不匱，勉人法終日乾乾，夕惕若厲之龍德，不論終身之永或終食之頃，恒正心盡性，繼天之善以成性存存，一言以蔽之，即堅持其志而勿忘養也，其曰：

易曰：「繼之者，善也。」天以繼而生不息，日月水火，動植飛潛，萬古而無殊象，惟其以來復為心也。人以繼而道不匱，安危利害，吉凶善敗，閱萬變而無殊心，惟其以勿忘為養也……終身之念，終食無違，此豈非終日乾乾，夕惕若厲之龍德乎？……瞬有養，息有存，其用其繼，其體在恒，其幾在過去，未來之三際。（尚書引義、卷五，頁一六）。

### 3. 主於一

船山於區別君子之道與小人之道時，謂君子立身處世，奉「一」以為本，以循天理。蓋主於「一」而統萬行、萬事，則萬目從綱，有條不紊，可行乎萬變而皆順。至若小人之道，則理欲交戰，不足於義而歉於中，其曰：

君子之道主一，以統萬行，以循乎天理，極其變，而行之皆順，充實於內也。小人之道，義利、理欲兩端交戰，挾兩可之心以幸曲全，而既不足於義，必失

利，所歉於中者多矣。（周易內傳、卷六，頁九）。

所謂「一」者，對天而言，指天理，對人而言，指合仁義之性命，或曰「仁」，或曰「正」，表詮之方式雖不同，實則一也。君子係以「一」立「中」，船山曰：

君子以人事天，小人以鬼治人，以人事天者統乎大始，理一而已。理氣一也，性命一也，其繼也，其合於一善，而無與為偶，故君子奉一以為本，原始以建中。（周易外傳、卷六，頁六）。

所謂中者，存誠也，正也，防邪也。船山曰：

在天者即為理，在命者即為正。（周易內傳、卷五，頁一〇）。

又曰：

中斯正矣，故曰正中：：：則健以閑邪，執中以存誠，閑邪則誠可存，抑存誠於中，而邪固不得干也，程子以克己復禮為乾道，此之謂也。（周易內傳、卷一，頁一二）。

中則正也，而正者，仁義也。乾卦九三爻曰：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。」船山註曰：「乾乾，乾而又乾，健之篤也。惕若，憂其行之過，健而有戒也。厲，危也。凡言無咎者，並宜若有咎而無之也。」（周易內傳、卷一，頁四）故君子之立身處世，心

常存於中正，潔身自重，時時自我警惕而審慎，唯恐冒犯過失而有咎，其行為舉止雖有處於榮辱、貴賤、安危之殊，喜、怒、哀、樂之異情，然其安身立命之基礎一本於誠：此處之誠，當指性也，船山曰：「性，誠也。」（註二一）不論為執中正以存誠而防邪，或存誠於中使邪不得干犯，其存心養性之縝密，省察治情之嚴謹，當時時不忘，刻不容緩，故船山曰：

滋之無窮之謂恒，充之不歉之謂誠；持之不忘之謂信；敦之不薄之謂仁；承之不昧之謂明。凡此者所以善也。則君子所以為功於性者，亦此而已矣。繼之則善矣，不繼則不善矣！（周易外傳、卷五，頁一四）。

是以，船山視易為盡性之書，從消極方面而言，則代天詔人，迪之於寡過之塗，由積極方面而論，則君子所守者，至正之理，盡心盡性，止於至善而後德以明，民以新，其德合於天，其道至於聖人矣！

#### （四）擬議精微之易理以致用崇德

夫學易者，由「繼善成性」以明天人相貫通之理，從而存心養性，盡人事以求合乎天德，而易之義類深遠，探蹟索隱，彰往而察來，顯微闡幽，鉤深致遠。是以，聖人極深而研幾，君子密察天人之道，察乎天下無窮之變，陰陽雜用之幾，精研其義以入神，即象以見理，

即理之得失以稽疑而定占之吉凶，靜存動察，躬行擬議，體之於日用以致用崇德，從而行乎修己治人，撥亂反正之道，以期上達天德，實現完美人格。易云：

精義入神，以致用也，利用安身以崇德也，過此以往，未之或知也。（周易繫辭下傳第五章）。

船山註曰：

致用崇德，君子之所思慮者此而已矣，以其為同歸一致之本也：：精義者，察倫明物而審其至善之理以合於吾心固有之制，非但徇義之迹而略其微也。入神者，義之已精，不但因事物以擇善，益求之所以然之化理，而不測之變化皆悉其故。則不顯之藏，昭徹於靜存而與天載之體用相參也，此靜而致其思慮於學修，無與於外應之為，而致之用者，有本而不窮，張子所謂事豫吾內，求利吾外也。利用者，觀物之變而知之明，處之當，則天下之物，順逆美惡，皆惟吾所用而無有不利。安身者，隨遇之不一，而受其正，盡其道，則素位以行而不憂不惑，無土而不安，此動而出，應乎天下，非欲居之以為德而物不能亂，境不能遷，則德自崇。（周易內傳、卷六，頁一一）。

天道無心無擇而大化流行，生機洋溢，人道有辨，契合易理以配天德，所以安身者，蓋受其正，盡其道，樂天安土以不憂不惑，吾人依此立命。所以利用者，觀物之變而知之明，

處之當。換言之，吾人研精微之易理，至乎神，方能應物而通，易繫辭曰：「窮神知化，德之盛也。」子曰：「知幾其神乎……幾者，動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。」船山曰：

神者化之理，同歸一致之大原也，化者神之迹，殊塗百慮之變動也，致用崇德而殫思愚，以得真一之理，行乎不可知之塗而順以應，則窮神……不以私智為之思慮則知化，此聖人之德所以盛也。蓋人之思也，必感於物而動，雖聖人，不能不有所感，而所感於天人之故者在屈信，自然之數，以不為信喜不為屈憂，乃以大明於陰陽太極同歸一致之太和。不然，則但據往來之迹，以為從違而起思慮，則於殊塗百慮之中，逐物之情偽，朋而從之，是感以亂思，而其思也，適以害義而已。夫子引申以極，推其貞妄之由，為聖學盡心之要。（周易內傳、卷六，頁一一——一二）。

聖人之所以能致用易理以安身立命，修日新之盛德，蓋能盡其心官思慮之功能，窮神，知化，明察在宇宙萬象流轉，殊塗百慮之變動中，隱然存有陰陽太極同歸一致之太和。蓋清剛和順之德既不息於兩間，則易之為道雖屢遷，然而上下秩然成章，陰陽相比而定位，則道有常也。是以，吾人可主一貞常而應萬變，窮人情物理，不俟終日，故君子之思慮者，思「德」之何以崇，慮「義」之未能精。易之致用崇德廣業，既與天地之德相彌綸，故君

子擬議易理，由觀變、觀象以玩其占與辭，研其幾，精其義，以修德砥行而成善，是以易云：

六爻之動，三極之道也，是故，君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉無不利。（周易繫辭上傳第二章）。

船山註曰：

初、二地位，三、四人位，五、六天位，每位必重氣之陰陽，形之柔剛，性之仁義，交至而成乎全體大用也，然而不能皆見於用，故一時之所值，一事之所占，則道焉，當其時，處其地，擇其進退，天之災祥，地之險易，人事之順逆因而決焉，三極得失之理，於斯顯矣。（周易內傳、卷五，頁七）。

又曰：

安者，知其不可過而無越思。居者，守之以為恆度。序謂剛柔消長之次序。樂者，不驚其吉，不惡其凶。玩，熟求其所以然之理也。觀象玩辭，學易之學，觀變玩占，筮易之事，占亦辭之所占也。承上文而言，易因天道以治人事，學之以定其所守，而有事於筮，則占其時位之所宜，以慎於得失而不忘憂虞，則進退動靜，一依於理，而自天祐之，吉無不利矣。（周易內傳、卷五，頁七）。

宇宙爲一有機整體，人與天地淪肌浹髓以相涵，與萬物共呼吸。「易」廣大悉備，統三才之道，括二間之化理，同歸一致於清剛和順之太和——即太極。命之降，性之發，各因乎動幾而隨時相應以起，卦以順性命而利人之用，一事一物皆有全理而動以其時，故必兼之，而後三極得失之理於斯顯焉，蓋「一時之所值，一事之所占，則道著焉，當其時，處其地，擇其進退，天之災祥，地之險易，人事之順逆，因而決焉。」故君子居而安者，易之序，察其理序，觀其象而玩爻之辭，動則觀其變，占其時位之所宜，慎於易理之得失，而使言行進退，一依於理而無咎。船山主張占學一理，即象見理，即理之得失，以定占之吉凶，通吉凶得失於一道以爲義，其得失以準乎仁義之理而作善或不善之價值判斷，合仁義者，則爲得理、得善，而謂之「得」或「吉」，不合仁義者，則未得理，未得善，而謂之「失」或「凶」。蓋依船山之觀點，聖人作易以詔吉凶而效人之大用者，皆祐人性分之所固有以獎成其德業也。修之者，則得理的仁義而謂之「吉」；悖之者，則失理失仁義而謂之「凶」。「吉凶」言理之得失也。船山曰：「此夫子所以自謂卒學易而後可無大過也。」（易內傳、卷五，頁一四）。

依船山之意，依人事之理而言之，則其所謂「卦」者，意指事物之定體。其所謂「爻」者，指一時一事，變動之幾也。船山曰：

卦者，事物之定體。爻，其一時一事之幾也。（易內傳、卷五，頁一八）。

其所謂「象」者則云：

象謂大象。物之生，器之成，氣化之消長，世運之治亂，人事之順逆，學術事功之得失，皆一陰一陽之錯綜所就，而宜不宜者因乎時位，故聖人畫卦而為之名，繫之象，以擬而象之，皆所以示人應天下之至蹟者之。（易內傳、卷五，頁一八）。

其所謂「變」者，則云：

變以卦體言，則陰陽之往來消長；以爻象言，則發動之時位也。（易內傳、卷五，頁二六）。

其所謂「辭」者，則云：

變以卦體言，則陰陽之往來消長；以爻象言，則發動之時位也。（易內傳、卷五，頁二六）。

其所謂「辭」者，則云：

辭，其立言之義也。（易內傳、卷五，頁二六）。

易云：「辭也者各指其所之」（繫辭上傳第三章）船山註曰：



指，示也。之，往也。使因其所示而善其行也。張子曰：『指之使趨時順利。』  
順性命之理，臻三極之道是也。（易內傳、卷五，頁九）。

其所謂「六爻之義」者，則云：

義者，理著於辭也。（易內傳、卷五，頁三十）。

是故，吾人由變化之觀點而言，宇宙萬象千差萬別，人生活其中，與天地萬物相感應，「卦有大小，辭有險易」（註二二）。人事有種種不齊，吾人當務其大以致遠，研幾精義，謹小慎微以明微，知其易而安於常，知其險而不憂其變。奉天道以盡人能於進德修業，此乃易爲君子謀也。易道之切於人用大矣哉！故君子居而學易理，動則占其時位，會通其所遇之動，適當如此而行其常法，船山曰：「會通者，在一時一事而必因時以求當，其不易之大法，則典禮無不行矣。」（註二三）換言之，君子後卦象爻辭，變而通之以盡聖人之意，而善利其用也。然則其欲見聖人之意以盡易之理者，不僅只求之於象爻之辭，且必存乎其德行，修德砥行，體仁合義，自與易契合。如是，盡人道而配天地之德，自可善天下之動，且其行仁踐義化消情意、私欲，自可日進於盛德。然則易理之致用崇德，落實於日常生活中，則必慎於微，擬議於事前，審察觀度，因時、因事、因地、因人之宜而研幾察微，貞吉與否於此辨焉。君子由是得先見之明而以之言動行止，期實現「善」之道

德價值，故船山曰：

學之所以善言其動，惟在詳於擬議而已。擬者，以己之所言絮之於易之辭，審其合否。議者，詳繹其變動得失所以然之義而酌己之從違，成其變化。言動因時研幾精義則有善，通乎卦象爻辭而惟其所用無所滯也。自此以下，所引申爻辭而推廣於修己治人之道，皆擬議之精，變化之妙之。（易內傳、卷五，頁一九）。

而擬議所最切近者，則在於言行，易曰：

言出乎身加乎民，行發乎迺，見乎遠。言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎！（繫辭上傳第八章）。

言行對君子而言，乃享受光榮抑蒙受羞辱之樞機，所謂「樞機」者，船山註曰：「樞，戶櫓啓閉之主。機，弩牙存發之要也。」（註二四）就言與行之比較而論，則言之出也速，通塞之機決於頃刻之間而不可復收，諺云：「一言既出，駟馬難追」言之出於口猶水之潑於地，可發而難收之。至於行則其出也漸，初不測也，待事之成而人乃見其功。船山本論語：「君子欲訥於言而敏於行」之教，而曰：

故聖人教人屢以慎言為戒，而行則惟勸之以敏。知塞者不塞之於行，而塞之於

言，則知塞而知通矣。不憂天下不孚矣！何失身害成之憂哉！此尤擬議切近之實功也。（易內傳、卷五，頁二一）。

擬議易理於致用崇德，其義精矣！君子於易也，取法各有其時，時者，莫能違也。謹始慎微，研幾察理，因其時合其仁義，因時守約，以時進德。易乾文言曰：「終日乾乾與時偕行」、「君子進德修業欲及時也，故無咎。」君子之於德也，期至於高明廣大之域，以正於至善而與天合德。於易各有取，於學各有時，知幾存義一因其時，而不懈其健行惕若之心，以此履危則無咎矣！積小以高且大，守卑邇以求漸，猶流水之不舍晝夜，盈科而後進矣！是故船山曰：

夫聖人之學易，垂訓以詔後學者，非一卦之足以該全。學各有所取而並行不悖。聖學之所以大中至正而盡乎人性之良能也，守卑邇以求漸，至是欲變穀率以使企及也，務高大而忽於微，是不待盈科而求盈溝澮也。（易內傳、卷三，頁四九）。

### 三、廣業之道

（一）法乾坤化育之德以參天地之化育

一陰一陽之道，發乾健坤順之德，賡續不絕以化育萬物，道生善，善生性，其所發育之萬物中，最爲靈貴者，人也。蓋一陰一陽之道爲易之蘊而具於人性之中，人之能盡其性而德盛業大者，乃此易理成於人性之中所表彰之功。船山曰：

人者，天地之所以治萬物也，……人者，天地之所以用萬物也。（易外傳、卷六，頁三）

一陰一陽健順知能之德，繼之於人，成乎人之性（人性藏仁義禮智諸善種），而人與天地萬物血脈相連，息息相關，融合爲旁道統貫之廣大和諧整體，人賴天地以生，天地賴聖人以大，船山曰：「天地之德，亦待聖人而終顯其功。」（註二五）是以，周易所啓示之人生意義，在於吾人能體天地之大德，效天地健順之德能，於崇德廣業之歷程中，參贊天地之化育。由是，一則治理萬物，使其各得其所，各遂其生，以增進宇宙生命之完美；二則藉成全人物之生命，以克盡一己尊貴之善性，實現光輝之生命意義與價值，而臻於與天合德之聖人人格。故船山曰：

聖人作易，君子占焉。所以善用其陰陽於盡人事，贊化育之中。（易內傳、卷六，頁二二）

聖人作易，易卦具六爻之位，著天地人三才之道，以裨益學易者擬議易理，配天道盡人事，

以成參贊化育之大業。易統天道、人道以立教，坤爲天人之統，以全易言之，則乾坤並建以爲體，六十二卦皆乾坤之用。依船山之解釋，乾坤之德於繼善成性後，具於人性中，其曰：

乾坤之德人生而性皆具。（易內傳、卷五，頁五）

又曰：

易統天道、人道以著象而立教，而其爲天人之統宗，惟乾坤則一也。（易內傳、卷五，頁一七）

吾人若能極性命之原於乾坤之道，則可即性見易而體易，是以，吾人當精研乾坤之義，法乾坤生生之大德，以體之於崇德廣業之歷程，則可起參贊天地化育之功矣！爲言說之方便計，茲分述法乾之德、法坤之德以及參天地之化育於後：

### 1. 法乾之德

天地爲乾坤之法象；天地者，象也。乾坤者，德也。乾文言曰：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」船山註曰：

此言元之所以統四德，惟其爲乾之元也。中正以二五言，絲無疵類曰純，米無糠粃曰粹，謂皆陽剛一致而不雜陰之濁滯也。陰凝滯而爲形器，五行已結之體，

百物已成之實，皆造化之粗迹，其太和清明之元氣，推盪鼓舞無迹而運以神，則其精者也。乾之為德，一以神用入乎萬有之中，運行不易，純粹者皆以精，是以作太始而美利咸亨，物無不正，在人為性，在德為仁，以一心而周萬理，無所懈者無所滯，君子體之自強不息，積精以啓道義之門，無一念利欲之閒，而天德王道於斯備矣。（周易內傳卷一，頁一六）

「乾」為陽氣所顯發之剛健德能。乾元統元亨利貞之德，乃具創生作用之純粹「精」者。其至健而生生之德，入萬物之中，無大不屈，無小不至。其所化生之物，物物皆各得其性分之正，在天曰「仁」，在人曰「性」，性涵於心，則心備萬理。君子盡心知以知天，法乾元剛健中正之德，以自強不息於進德修業，剛則莊敬自強，中則「不競不綽」（詩、商頌）。對君子而言，天一元之化，人一善之集，一日之修，相續相積，無時非自強之時，成性存存以啓道義之門。

然而人德與天德如何來通達條貫，由法天德而盡人德，由人而天？則船山闡釋乾文言傳之一段言語，可資吾人參考，乾文言曰：

元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以合義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰乾、元、亨、利、貞。

船山註曰：

乾坤為易之門，詳釋其博通之旨，然以此推之，餘卦之義類可知矣。元、亨、利、貞者，乾之德，天道也。君子則為仁義禮信，人道也。理通而功用自殊，通其理則人道合天矣。善之長者，物生而後成性存焉，則萬物之精英，皆其初始純備之氣發於不容已也。嘉之會者，四時百物互相濟以成其美，不害不悖，寒暑相為酬酢，靈蠢相為事，使無不通也。義之和者，生物各得其義而得其宜，物情各和順於適然之數，故利也。事謂生物之事，事之幹者，成終成始，各正性命，如枝葉附幹之不遷也。此皆以天道言也。體仁者，天之始物，以清剛至和之氣，無私而不容已，人以此為生之理而不昧於心，君子克去己私，擴充其惻隱以體此生理於不容已，故為萬民之所託命而足以為之君長。嘉會者，君子節喜怒哀樂而得其和，以與萬物之情相得而文以美，備合禮，事皆中節無過不及也。利物者，君子去一己之私利，審事之宜而裁制之以益於物，故雖剛斷而非損物，以自益則義行而情自和也。貞固者，體天之正而持之，固心有主而事無不成，所謂信以成立之也，此以君子之達天德者言也。（周易內傳、卷一，頁一一）

天人之際，一陰一陽之道未繼善成性之前，為元、亨、利、貞之天道，既繼之後為仁、義、禮、信之人道，在天為「元」，在人為「性」，在德為「仁」，天以其太和清明之元

氣，在善之價值創造中始生萬物，各命以其所應得之正，其所賦予物之性者爲物之「精」，即該物之所以爲該物之本質，此乃「元者，善之長也」。

物類雖繁，人事雖蹟，然而乾元之化生，生生而有條理，其健行不容已之情，行乎萬變，貫徹于萬物，在旁道統貫之整體宇宙中，萬物和諧並育，相輔相成，此之謂「亨者，嘉之會也」。

其所涵之條理，隨物而益之，所生之物，各有其義而各得其宜，萬勿各安其本然之性情以自利，此謂「利者，義之和也。」

其化生萬物定萬物之性，成終成始皆正而固存萬物之性，使萬物得以各正其性命，猶枝葉附幹之熨貼，此謂之「貞者，事之幹也」。

元、亨、利、貞合之以萬物之生成而言，則萬物由元德而始生，由亨德而成長，由利德而遂養，由貞德而完成。乾元亨利貞之天德，若配之以人德而釋之，則：

君子「體仁足以長人」者乃指天以清剛至和之氣，無私而不容已地普生萬物，人秉受天德爲人生之理而不昧於心。君子於其心初動不容已之幾，當下體認內在之仁體而審慎地予以存養省察，步步擴充，層層彰顯流露，盡其性以盡人物之性，修己治人，以啓道義之門，故爲萬民之所託而天德王道於斯備矣。

君子「嘉會足以合禮」者，朱子嘗曰：「禮者，天理之節文，人事之儀則。」（四書



集註、論語、學而篇注）船山曰：

勉其不足之謂文，裁其有餘之謂節，節文者而禮樂行，禮樂行而中和之極建。

（周易外傳卷一，頁六）

人與群倫共處，與萬物相酬酢，其欲和諧相處，則必須有條理可循。禮可謂行德之規範，爲人性優美表現之依據，亦係社會秩序之所依。蓋禮者，義之顯於事也。義者，宜也。合乎禮則中節度，宜人宜事宜物，而無過或不及也。

君子「利物足以合義」者，利者，利物合義，功之遂，事之益也。義者，宜也。船山曰：「義，資以知制之宜」（易外傳·卷一，頁二）合而言之，君子秉公正之原則，審事之宜而裁制之，利益萬物，使物各得其宜，則義行而萬物和諧共處。論語有云。「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁）「利物足以合義」者乃融合利義，相互調和，利者合義以利物，義安處即爲利，義者利之理，因物之宜以利物。

君子「貞固足以幹事」者，貞者，正也，常也。（註二六）因乾之正，乾之常而萬物得以生成，程傳曰：「貞者，萬物之成。」合而言之，君子體乾道之化育，具足貞正之德，以成就萬物之生，因而知貞之正、貞之常而持守之固，若能知正而持之謹，行之不息，則事無不濟，物無不成。船山認爲元、亨、利、貞以人事合而言之，則仁、禮、義、信，推行於萬事萬物，無不大亨而利正。蓋四德盡萬善，而一本於乾道，故君子正心盡性，正天

道之純，以助天之化育，以修成聖德，而上達天德，止於至善。

乾卦中最足吾人體認與效法，以資從事於外王事業者乃九五爻辭：「飛龍在天，利見大人」一語。蓋九五乃乾之盛也，所謂「飛龍在天」者，意指得天之正位而不過，為天好生之大德，行敦化之時。

船山註曰：

純乾之德，積清剛而履天位，天下莫測其所自，在己亦非期必而至，惟不舍其健行，一旦自致，故為飛之象焉，豁然一貫而天德全，天佑人助而王業成。道行則揖讓而有天下，道明則教思垂於萬世。占者弗敢當，學者亦弗敢自信，故為聖人作而天下利見之之象，惟君子為能利見之，則雖堯、舜、周、孔之已沒，樂其道而願學焉，亦利見也。（周易內傳卷一，頁五）

君子法純乾之德，至剛至健，「剛」則正直而不雜乎私欲，以公正待人治世，「健」則體天德之健行而進德修業，自強不息，天佑人助而業成道行，政教昌明，德惠普及天下，正萬物之性命，正萬事之紀剛，使萬物萬事各如其分，各得其所，天下之人因此利見之，猶論語曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」（論語為政篇）孟子云：「居仁由義，大人之事備矣。」（孟子盡心上）故「飛龍」者乃大人合天剛健中正之德。

## 2. 法坤之德

坤大象曰：

「地勢坤，君子以厚德載物。」

船山註曰：

勢，形之勢也。地形高下相積而必漸迤於下，所處卑而物胥託於其上，皆大順之象也。重坤者，順德之厚也。君子體坤之德順以受物，合天下之智愚貴賤，皆順其性而成之，不以己之所能責人之不逮，仁禮存心而不憂橫逆之至，物無不載也。（易內傳、卷一，頁二〇）

陰陽交感而萬物生焉，陰資陽以始，陽籍陰之材以生萬物。以乾坤之德能言之，則坤順承乾元之創生作用，聽任陽施而配合無間，助陽之施而凝成萬物。厚載之，且持養之。周易由高遞漸而低之地勢，象坤之柔順。再者，大地之載物，象坤順受乾所施生之萬物，普載而無遺。君子法坤道委順以承乾，厚載萬物而無疆之大德，以爲自身立德之本，敬以待物，恕以容物，以修養厚德載物，博施濟眾，無偏無私之順德，以寬宏大度，行遠而廣大其富有之業。

坤卦中，最足吾人持守以應外王事業者，乃坤六二爻辭中所云之「直方大」。所謂致「直方」者，坤文言曰：「直其正也。方其義也。君子敬以直內，義以方外。」船山註曰：

存之於體者曰正，制之於事者曰義，內以持己言，外以應物言，主敬則心不妄，動而自無曲撓，行義則守正不遷而事各有制，天下皆敬服之。（周易內傳卷一，頁二四—二五）

「體」者乃吾人心思之官，即船山所謂之「道心」、「性體」，孟子所謂之「大體」，以敬持心，則心直而正。正者，仁義之存也。心恒正則恒存仁義，當心受外物之感動而應外物時，發揮主宰之作用，藉思慮判其是否合乎仁義而取舍之，合則宜而取之，不合則不宜而舍之，此乃「行義則守正不遷，而事各有制」。行仁義於天下，以德服民心，人心悅服，則天下皆受其德澤而皆敬而服之，王道之事業由此而彰。此論語所謂：「德不孤，必有鄰。」（論語語里仁）孟子謂：「仁者無敵於天下。」也（孟子盡心下）故「直方」者，君子法坤德以修己治人者也。

君子法乾坤之德以修己治人，是以，船山曰：

修己治人，道之大綱，盡於乾坤矣。（易內傳、卷一，頁九）

### 3. 參天地之化育

周易首建乾坤，該盡全易之理，而立天德，為王道之極致。因此船山認為學易者若能體會乾坤之德能而行之於崇德廣業之道，實現仁義禮智之性理，則可參天地之化育與天地

合德矣！

人之性命雖原於易道，奉性盡心雖可見易而體易，然而依船山「道」生「善」，「善」生「性」；道大，善小；善大，性小之說，是以，「天道有餘，而人用不足，行法以俟命者，非可窮造化之藏」（註二七）是故，人雖參天地之化育，卻與天地有別，船山曰：

體相因而用有殊，天地之變化用其全，而人之合天者，有裁成之節也。（內傳、卷五，頁二一——二二）

一陰一陽之道於未繼之前爲元、亨、利、貞之天道，既成而後爲仁、禮、義、信之人道。在天曰元，在人曰仁，聖人雖能盡人道，贊天地之化育，以合天地大生之德爲至德。然而天道無私無偏，故無心無擇以成化，普生萬物，周徧而無遺，無大不屆，無小不至。然因天道有餘，人用不足，故人不能全肖天地無心無擇而成化之大用，因而有辨且有擇。船山曰：

在未繼以前爲天道，既成而後爲人道，天道無擇而人道有辨。（易內傳、卷五，頁一四）。

又曰：

天地無心而成化，故其於陰陽也，泰然盡用之而無所擇。晶耀者，極崇而不憂

其浮也。凝結者，極卑而不憂其滯也。聖人裁成天地而相其化，則必有所擇矣。故其於天地也，稱其量而取其精，況以降之陰陽乎！（易外傳、卷五，頁一六一七）。

聖人肖陰陽化育之德，而天地所以資人用之量者廣矣！大矣！人之肖用天地者，隨天地之隱見以爲之量，陰陽之繁然富有，皆其所效盡其用。聖人者，非必於陰陽而斤斤刻肖之，天道周徧，無心而成化，陰陽之富有而不竭，故無匱而不給之憂。至於聖人則念天道之無窮，而個己知能之有限，窮理盡性，與萬物同憂而以爲功，於成己、成人、成物之德業，持匱而不及之患，孳孳爲善而恐有所不及，節宣萬物而斟酌用之，竭其知能，權宜施用於仁義。聖人以此效天地生物之大德，故其肖天道，而贊助其化育之功，有所辨，有所擇，稱其量以取其精，以成己、成人、成物，求進其德而廣其仁愛。故船山曰：

惟聖人爲能擇於陰陽之粹精，故曰蹟而不可惡，動而不可亂。（易外傳、卷七，頁八）。

人道之辨與擇，乃屬易「極深而研幾」之事，其義請論於後。

## （二）極深研幾與時偕行，延天以祐人

船山認爲吾人生命之意義與價值在奉性盡心，體天地大生之德，法乾坤之德能，助天

地之化育，以與天地參。欲實現此一理想，則必須體認天道，盡人之知能，有所辨、有所擇以順應天理，本人道合天道，方能贊助萬物之化育。換言之，延天祐人以實踐生命中成己、成人、成物之盛德大業。其所謂「延天祐人」者，船山曰：

聖人與人為徒，與天通理。與人為徒，仁不遺遐；與天通理，知不昧初。將延天以祐人於既生之餘，而易由此興焉。（易外傳、卷五，頁七）。

人為萬物中最靈最美者。孔子曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與，而誰與？」（論語微子），生存於人類世界中之聖人，由體認一己生命之尊貴，推己及人，而敬愛普天下之人之生命。其與天下人於性命之同源同根處認同，油然而發深厚之同情感，由是而擴展己立立人，己達達人之同胞愛，親親而仁民，博施濟眾，行仁不息，此為聖人與人之關係。至於聖人與天之關係，則一陰一陽之道於繼善成性之前，為元亨利貞之天德；於繼善成性之後，則為仁禮義信之人道。是以，人道與天道有相貫通處，聖人奉性盡心而知天，上與天理相通，下與萬民共性命，遂以其廣大同情之仁心，研擬天道以立人道，順天應人，由正德、利用、厚生，以成己成人。因此，聖人於生靈苦難之衰世，奮其憂患之意識，熬其苦慮之德慧而作易，以合天治人，延天以祐人。祐者，助也。天之所助者，順也。順者，順乎理也。人之所助者，信也。信者，循乎物理而無違也。（註二八）

然而周易如何延天以祐人？船山曰：

前使知之，安遇而知其無妄也，中使憂之，盡道而抵於無憂也。終使善也，凝道而消其不測也。此聖人之延天以祐人也。（易外傳、卷五，頁七）

船山將聖人之延天以祐人分爲三層面：

1. 「使知之，安遇而知其無妄也。」

聖人於萬物流轉，千變萬化之變易世界中，妙悟其中有不易之理，此不易之理係支配變易世界之客觀規律。聖人勞心苦慮，觀象窮理以通變，合天以體道，期能通達天則，明真實無妄之不易之理。此種支配變易之不易之理，稱之爲道或天理，亦即常理。船山曰：「天者，資始萬物之理氣也。」（註二九）如能得理，則知天矣！延天祐人之第一步，乃發揮心官思慮之作用，觀象窮理，把握天理，以利用、厚生而造福人類。船山曰：

消長無漸，故不可以無心待天祐之自至，往來無據不可以私意邀物理之必然……博觀之化機，通參之變合，則抑非無條理之可紀者也。（易外傳、卷七，頁一二）。

變化之條理，須由「博觀」、「通參」之工夫而研求之。此即繫辭上傳所謂「極深而研幾」也。船山註曰：「深者，精之藏；幾者，變之微也。極而至也，研而察之者神也。」（易內傳、卷五，頁二八），聖人「博觀」和「通參」之工夫無神不至，無幾不察，「因



其已然而益測之」（註二九）故其能窮理通變，以達天則，且順應天則，因勢利導於通天下之志，成天下之務。聖人將其「博觀」、「通參」所得之天理，著之於大易，以待天下後學者感通而利用之，此為繫辭上傳所云：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」。易之爻象為各具十二位隱顯之乾坤，相互錯綜、變通，卦之六位消長有幾，往來有迹，故其條理可得而紀。乾坤之大用播於六十二卦以利民用而承天之祐，剛柔之升降有定體，陰陽之浮沉有異情，用舍之利害有明徵，其於立德、立功、用賢、養民、污隆、治亂之理著矣！是故，學易之君子，所居而安者，乃大易剛柔消長之次序，平時無事則觀其象而玩其辭，研求辭意所以然之理，以體會聖人所欲言之涵義；遇事而有行動，則占其時位之所宜，以慎於得失而不忘憂慮，則進退動靜一依於理，是以自天祐之，吉無不利。

## 2. 「使憂之，盡道而抵於無憂也。」

船山認為周易之象與爻係依象而立，而變與占係依數而生，象與數相比較，象代表客觀存在之事物，具相對之穩定性，則象為至常者；數代表事物生成變化之情形，具有表徵變動之法則性，故數為至變者，所謂「象至常而無窮，數極變而有定。」（註三〇）然而象雖至常，卻因其無窮故有變，而數雖至變，卻因其可治，有定，故有常可把握，所謂「無窮故變，可治有定故常」（註三一）可見常與變相涵，常與變為對待而統一。學易之君子

若能精研象與數之關係，審慎於常與變化，則遇務而有所行動時，把握易道之常，因變制宜以合「常」或「正」則可立功業，故曰：「常以制變，變以貞常，則功起矣。」可惜船山未能於其易學中進一步闡明象與數之關係，故吾人亦不得其詳。

由上述可推知王道盡於無逸，聖學審於研幾，於延天以祐人之事功中，若欲實現「抵於無憂」而與民同安樂之理想則必須先「終日乾乾，夕惕若厲」，先天下之憂而憂，船山曰：

惟聖人惟能憂其所憂，而樂其所樂，則聖人終以憂治天下之患。（易外傳、卷二，頁二二）。

聖人所憂者何？曰：「聖人憂之者化不可知而幾甚危也。」（註三二）能知「化」知「幾」、能以「常」制「變」，應變貞常，方能有造福人類之事功，而至與民同樂之無憂境地。由「使憂之」至「抵於無憂」之關鍵則端視其能否「盡道」，蓋天下之生無不可與道為依，天下之理無不可與道為本，聖人本天道，觀物理，起人事以利用於成己、成人、成物之事功。是以，聖人順理以合天而助化育，順易之序而謹於微，於其欲行而未行之際，熟審天下之機宜，與天地斟酌，擇其精粹以相稱合之，而起主持分劑之大用，以期肖天地之化，順天應人而無慙，如是方能實現「盡道」以延天祐人之理想。然而吾人應秉何原則以「盡道」？船山曰：

天崇而以其健者下行，地卑而以其順者上承，虛實相持，翕闢相容，則行乎中者是已。行乎其中者，道也、義也。道以相天而不驕，義以勉地而不悖，健順之德自有然者，而道義行焉矣！繼善以後人以有其生：：：繼其健，繼其順，繼其行乎中者，繼者乃善也。行乎其中者則自然不過之分割，而可用為會通者也。：：：大哉！聖人之用易也，擇其精，因其中，合其妙，分以劑之，會以通之（易外傳、卷五，頁一七）

「盡道」者亦在於盡性，亦即充分發揮吾人性分內所固有之健順德能，知以「相天而不驕」，順以「勉地而不悖」，彼此以參助天地之化育，成就人性之善價值。「相天」、「勉地」者，其旨在乎道義以盡道，亦即「行乎中」。蓋「中則正也」（註三三）正者，合乎仁義也。大化流行，瞬息萬變，君子格物而達變，權宜時變，因其中「合其妙」，把握時機，因時立功以惠澤百姓。由於大易周流六虛，為道屢遷，妙生萬物而不可為典要，人則唯變所適，是以周易極重視「時」與「中」，亦即由「常」制「變」，由「變」貞「常」之問題，勉人善體卦德，立本以趣時，順天以應人。故吾人可於周易常見卦之彖辭，贊時用之義，例如：

「豫之時義大矣哉！」（豫象）

「頤之時大矣哉！」（頤象）

「大過之時義大矣哉！」（大過彖）

「遯之時義大矣哉！」（遯彖）

「睽之時用大矣哉！」（睽彖）

「蹇之時用大矣哉！」（蹇彖）

「解之時義大矣哉！」（解彖）

「損益盈虛，與時偕行。」（損彖）

「凡益之道與時偕行。」（益彖）

「革之時大矣！」（革彖）

「旅之時義大矣哉！」（旅彖）

是故，船山認為宇宙間事物之發展，有普遍規律可循，此普遍規律稱之為「道」，「道者，物所眾著而共由者也」（註三四），道在天雖有不測之神妙，然其施用，落實於一定之時，所謂：「道所行者，時也。」「道」之施用有時空等諸般條件之不同，故「道」所產生之作用，其結果亦隨之而異，所謂：「道因時而萬殊」。是以，順道合天以祐人之君子、聖人，必依道所施用之諸般化迹中，研幾而極深，於時間變化之流中，把握事物演變之常道，使其「變」而不失其「常」，所謂：「與時盈虛而行權」，即因時處變而順道以治變，亦即權宜時變，行仁踐義以使事物合情合理而臻於圓滿融洽之境，能所實現善德。

船山曰：

道之所凝者，性也。道之所行者，時也。性之所承者，善也。時之所承者，變也。性載善而一本，道因時而萬殊……時亟變而道皆常，變而不失其常，而後大常貞，終古以協於一。（易外傳、卷七，頁二二）。

又曰：

時有常變，數有吉凶，因常而常，因變而變，它憂患者每以因時為道，曰：此易之與時盈虛而行權者也……故聖人於常治變，於變有常常，夫乃與時偕行，以待憂患，而其大用則莫若以禮。（易外傳、卷六，頁一五）

其所謂貞者，正也、變而不易其常也（註三五）時者，莫能違也。一者，善也。（註三六）吉凶者，得失之象也。得失以理言，此處之「理」意指善不善，亦即是否合乎仁義（註三七）。

船山特別注意「神無方，易無體」，「無期而有節」之周易特性，而曰：「君子於易也，取法各有其時，時者莫能違也。」（註三八）大易之無方者，惟以時行，而君子與時偕行，其於時間變化之流中，針對事物變化之靈活性，主於一以循乎天理，「與時盈虛而行權」，極其變而行之皆順，知幾存義一因其時。所謂：「修德而制行者，因時以合道」

也（註三九），故船山曰：

聖人順天道以行其大用，然後可以隨時，故歎其時義之大。（易內傳、卷二，

頁一四）。

君子與時偕行，其行者必依乎禮，蓋船山曰：「易兼常變，禮惟貞常，易道大而無慙，禮數約而守正，故易數變而禮惟居常」（註四〇），易全用而無擇，禮因易而建，慎用而有則，「禮者義之顯於事物者也」（註四一）故時中之道極深研幾，依禮而進，依義而退，故不失其常或正，船山曰：「積自疆之道以動而不餒者，惟禮而已，孟子謂之集義」（註四二）是以聖人知必極於高明，禮必盡精微，於天得德而順理，於地依禮而廣大其功業，知禮行乎天地而盡道，則延天以祐人矣！

### 3. 「凝道而消其不測」

易者，謀天下之疑也。聖人極深而研幾，以窮神知化，由時間變化之流中，抽出不變之普遍規律，即常道，為將此常道靈活妥善運用於生活中，故將之凝結成精要簡明之原則，以便隨機利用，以周易而言，此即乾坤之「易簡」原則，易繫辭傳云：「夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣」、「易則易知，簡則易從。」吾人於生生不息，新新相續之變易世界中，若能隨時利用精要而便利之易簡原則，乃能以簡御繁而不煩，動則不失其正

而不亂，秉此易簡原則以利用之，則可易知易從而妙其大用，行於遠近皆自如，抵之幽深而知以明，故船山曰：

聖人於天下鼎鼎焉，營營焉，愛而存之，敬而盡之，存其志而盡其務，其不敢不忍於天下者，以是為極深而研幾也。……一陰一陽之間有其至蹟而極詳者：……藏天下於卦，貞天下於乾易坤簡，以其易簡推之近遠，抵之幽深，會其參伍，通其錯綜，然後深可極而幾可研，要豈立易簡於事外，以忍於不知而不為也哉！（易外傳、卷五，頁二二—二三）。

吾人若能「貞天下於乾易坤簡」，則能以吾人凝結所得乾坤精要之易簡原則，推演且會通大易卦爻系統上一陰一陽參伍、錯綜之理。由是「深可極而幾可研」，配易理於天下事，以人合天，順天以應人，延天以祐人矣！

再者，由於「易與天地準，故能彌綸天地之道」（繫辭上傳），吾人若能以精要之易簡原則把握易理，密審其理，將精要之易簡原理恒存於心，而措之於事。換言之，擬易以配於行事，察往彰來，顯微闡幽，則可預測未來而見幾行事，故船山曰：

陰陽之愆伏，與易為表裏。故曰：易言其理。春秋見諸行事，守經事而知宜以極深也。遭變事而知權，以研幾也，而固已早合於神矣！（易外傳、卷五，頁二三）。

「陰陽之愆伏，與易為表裏」易云：「易簡而天下之理得矣」（繫辭上傳），吾人若能把握凝結所得之乾坤易簡原理，利用於實際生活中，密與天地斟酌，則可「早合於神」而得神助神化之功。故能對將來之事預測其吉凶，預知其險阻，而把握時幾，因勢利導以成大業；或終日乾乾，以防微杜漸，故「凝道而消其不測」，可延天以祐人矣。

### （三）取法大易以治萬民

由大易生命哲學所昭示之崇德與廣業，互為表裏，相輔相成，交互輝映。德之所以崇而盛者，必落實於現實世界中踐履親親、仁民而愛物之事功，以滋長、顯發充實而有光輝之理想人格。業之所以廣者，必潛修日新之盛德，先正己之德而後忠恕體物，以廣大同情之仁心，推己及人，兼善天下。其濟世之心志，先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，此乃周易繫辭上傳所謂之：「吉凶與民同患」、「知周乎萬物而道濟天下」，亦即船山所謂：「聖人感人心而天下和平，天下和平則己之思慮釋矣！」（註四三）。茲試由聖人立成器以為天下利，以及養民、教民二方面來探討船山對廣業之具體內容之闡釋：

#### 1. 立成器以為天下利

易云：「以制器者尚其象」（繫辭上傳第十章）



船山註曰：

聖人之道，聖人通志成務而示天下以共由者也。尚謂所宜崇奉以為法也……制器尚象非徒上古之聖作為然，凡天下後世所作之器，亦皆暗合於陰陽、剛柔、虛實、錯綜之象。（易內傳、卷五，頁二六）。

夫易，聖人所以極深而研幾者，其旨在通天下之志，以立開物成務之廣業。所以通天下之志者，蓋求其事之效其功能，求物之盡其利用，必因天下之務有所缺，針對其所需而有所為，由是成事之能，盡物之用。所以尙象制器而能開物成務者，蓋由象之所著者，萬物之形皆以此為虛實，吾人可依陰陽之變通行乎六位，而察陰陽、剛柔、虛實、錯綜之象，從而推其剛柔之得失。裁成而用之。故象立則君子可尙象以制成器用，以利萬民之日用，促進日新之文明。是以周易繫辭上傳第十二章曰：

形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下謂之事業。

蓋周易功用之一，在於吾人能變通其象辭，以所變通之義合於已成之象。船山教人所以須審慎推究聖人所繫之爻辭者蓋「辭所以顯器而鼓天下動，使勉於治器」（註四四）能精研卦象與爻辭，復將所消化之辭義，靈活措用於民之生活，推進物質文明，增益百姓之物質

生活，此爲立成器以爲天下利之目的。周易繫辭下傳、第二章，曾略舉十三卦以解說尙象制器之義，例如：「……服牛乘馬，以重致遠以利天下，蓋取諸隨（䷐）。重門擊柝以待暴客，蓋取諸豫（䷏）。斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過（䷽）……」諸如此類，凡聖人之制器以利民用者，蓋取法於卦象陰陽錯綜之理數，故尙象制器以利民用，裨益民生者，乃學益之君子運用易理以立富有大業之一項聖人之道。是以，船山贊曰：

器成則謂之行。器用之廣則謂之變通。器效之著則謂之事業。故易有象，象者，像器者也。卦有爻，爻者效器者也。爻有辭，辭者辨器者也。故聖人者，善治器而已矣。（周易外傳、卷五，頁二六）。

## 2. 養民與教民

聖人之於天下也，民胞物與，忠恕體物，人飢猶己飢，人溺猶己溺。其所憂者，憂道之不行，民之未安。故聖人之於民，以博施濟眾之仁風義舉，因時順道以正德、利用、厚生之。其要在養民、教民，以去民之患而安人，茲分述其養民與教民之事。

周易頤卦彖辭有云：

頤，貞吉，養正則吉也。

船山註曰：

養其所當養則正，正則偏給天下之欲，而非濫以天下養一人。（易內傳、卷二，頁四七）。

蓋民以食爲天，民生問題爲治民之首要問題，民生之疾苦常因其生活基本之所需未能滿足，或民生物質之分配失於公正，或貧富不均，或帝王橫征暴斂，集天下之財貨以養少數特權階級，而漠視民生之所需，以致逼迫飢民罔顧禮義，而趨於作亂之途，此猶孟子所云：

明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也，制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍。奚暇治禮義哉！（孟子梁惠王上）。

是以，聖人之養民，必上通天地養物之理，配合天時之行，順從物理，以增加生產，以成天下亶亶之大業，復集富有之財物，審察觀度，依物類之宜，人倫之正，因其時，合其宜而給普天下人之養，所謂：

天地養萬物，聖人養賢以及萬民，頤之時大矣哉！（周易、頤象）

食廩已實，衣食已足，天下人既得其養，則應教之知榮辱、明禮義。孟子嘗云：

飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。（孟子滕文公上）

孔子論政亦有庶之、富之而教之之論（註四五）至於周易言教化之事，則散見於諸卦大象象辭中，例如：小畜卦、觀卦、漸卦、蠱卦、巽卦、益卦：：：等等。船山對之闡釋甚精，茲舉諸卦中較具代表性之二、三卦予以解釋。

小畜卦（䷈）大象辭曰：

風行天上，小畜。君子以懿文德。

船山註曰：

文德，禮樂之事。懿，致飾而盡美也。禮樂自上興，無所施治於物，而以風動四方，君子以風行天上之理，自修明於上而無為之化，不言之教，移風易俗，不待政教而成矣！（易內傳、卷一，頁四五）。

「禮者，文也。著理之常，人治之大者也。」（註四六）人不可違常理而生活，為能依理而行動，則有以文飾理之禮節，可按之行止。以及感通人情，融合人心，使人群和諧而不相離間之樂，所謂：「情相得而和，則樂興。」（註四七）

君子制禮、作樂以教化人民，陶冶其性情，使百姓日積月累浸潤於禮樂教化之中而不自知，猶孔子所云：「導之以德，齊之以禮，有恥且格。」（註四八），君子藉由潛移默化中，坐收無爲之化，不言之教。

然而禮樂之大用難以感化若干頑愚之民，因此需審察各方風土人情，權衡其宜，而因時、因地設教，以期達中和之最高理想。故觀卦（䷓）大象云：

風行地上，觀。先王以省方，觀民設教。

船山註曰：

居上察下曰省。坤為地。方者，地之方所。陽君陰民，觀民設教者，觀五方之風氣而調治之，使率彝倫之教也。風行天上，君以建中和之極，而開風化之厚。風行地上，君以因風俗之偏而設在寬之教，體用交得而風教達於上下矣！（易內傳、卷二，頁二四）。

所謂「觀」者，船山曰：「仰而視之曰觀」（註四九）又曰：「可觀之謂觀，以儀象示人而爲人所觀也。闕門懸法之樓曰觀，此卦有其象焉。」（註五〇）蓋「陽君陰民」，則第五、六爻之陽爻高居於四陰爻之上，君子爲防淫辟而「觀五方之風氣而調治之」，針對各地風俗之偏，因地制宜，隨俗施正。爲使民咸喻而不迷亂，故設儀象，示典範，高懸

於上，猶「闕門懸法之樓」，以爲民仰觀而資以效法之，藉此以振民育德，此乃君子用觀卦以設教之義也。

然而，欲達到化民成俗之教化目的，除藉禮樂之功，用「觀」之義外，君子必先正己，然後才能成人、成物。換言之，君子必先修己，然後安人，故漸卦（䷴）大象云：

君子以居賢德善俗。

船山註曰：

艮，止以君德。巽，風以善俗。止而不遽，入而不迫，君子體德於身，居之安而自得。數教於俗，養之善而自化，皆由浸漸而深，漸者，學誨之善術也。（易內傳、卷四，頁一七）。

孔子曰：「政者正也，子帥以正，孰敢不正。」（論語顏淵）君子正己以正人，移風善俗方爲有本之教。是故，君子若能自修正德，爲民典範而藉政治力量以施教，則自可於百姓積漸成習之潛移默化中，得風動草偃之效，其教化之澤普被萬民，猶大地厚載之無疆也。

## 註釋

註一：請參閱「西洋哲學辭典」11138頁、德國布魯格（Brugger）編著，項退結教授編譯，

國立編譯館與先知出版社印行，六十五年、十月初版。

註二：語出牟宗三先生所著「生命的學問」一書、「關於生命的學問」一文，請參閱該書頁

三三—三九，三民書局，六十五年一月四版。

註三：周易內傳、卷二、頁一一。台北市、廣文書局，一九七一年五月初版。

註四：周易外傳、卷四、頁一八。出版處，同註一。

註五：周易內傳、卷四、頁五五。

註六：周易內傳、卷五、頁一四。

註七：周易內傳、卷五、頁一七。

註八：周易內傳、卷四、頁一〇。

註九：語出孟子盡心上：「盡其心者，知其性，知其性則知天矣！存其心，養其性，所以事

天矣。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

註一〇：讀四書大全說、卷八，頁三八。

註一一：周易內傳、卷五，頁一五。

註一二：周易內傳、卷六，頁三一。

註一三：周易內傳、卷六，頁二六。

註一四：周易外傳、卷五，頁一七。

註一五：周易內傳、卷三，頁四。

註一六：周易內傳、卷，頁四九。

註一七：周易內傳、卷四，頁一〇。

註一八：讀四書大全說、卷六，頁二七。

註一九：船山曰：「誠也者，實也。實有之，固有之也。」（尚書引義卷四）又曰：「性，誠也」（讀四書大全說、卷十，頁三一）。

註二〇：周易內傳、卷四，頁五一。

註二一：見註一九。

註二二：船山曰：「小大因象而異，其繫於世道之成衰，治理之治亂，天道聖學之體用，而象有之則大。其他一事一物之得失，如噬嗑、蹇、家人、革、井、歸妹之類則小。卦純則辭易，如潛龍勿用，直方大之類。卦雜則辭險，如荷校噬膚、載鬼張弧之類。」（周易內傳、卷五，頁八）。

註二三：周易內傳、卷五，頁一八。

註二四：周易內傳、卷五，頁一九。

註二五：周易外傳、卷六，頁三。

註二六：船山曰：「貞，正也，常也。」（周易內傳、卷六，頁四）。

註二七：周易內傳、卷五，頁二四。



註二八：請參閱周易內傳、卷五，頁三三。

註二九：船山曰：「人之以為功於道者，則斷因其已然而益測之，以盡其無窮。」（周易外傳、卷五，頁一九）。

註三〇：周易外傳、卷五，頁七。

註三一：同上註。

註三二：周易外傳、卷六，頁九。

註三三：周易內傳、卷三，頁一三。

註三四：周易外傳、卷五，頁一二。

註三五：船山曰：「貞，正也；常也。剛柔之定體，健順之至德，所以立本，變而不易其常者。」（周易內傳、卷六，頁四）。

註三六：船山曰：「常一而變萬；其一者，善也。」

註三七：依船山立場，君子之占在檢視仁義之理的得失。小人之占則在個人禍福上計較。兩相比較下，君子是占志不占利，小人則占利而已矣。

註三八：周易內傳、卷三，頁四九。

註三九：周易內傳、卷五，頁二五。

註四〇：周易外傳、卷六，頁一五。

註四一：周易內傳、卷三，頁一二。

註四二：同上註。

註四三：周易外傳、卷六，頁一〇。

註四四：周易外傳、卷五，頁二六。

註四五：論語、子路篇。

註四六：周易外傳、卷二，頁一〇。

註四七：同上註。

註四八：論語、為政篇。

註四九：周易內傳、卷二，頁二四。

註五〇：周易內傳、卷二，頁二三。

## 陸、李光地的易學初探

### 一、引言

李光地，字晉卿，號厚庵。福建省安溪縣人。生於明崇禎十五年，卒於康熙五十七年（西元一六四二——一七一八年）。因曾於家鄉築榕村書舍，故又號榕村，諡文貞。曾奉敕編纂《周易折中》、《朱子全書》、《性理精義》等書，經康熙帝審定，作為「御纂」、「御定」頒行學官，成為清代官方哲學思想的範式。他著有《易》、《書》、《禮》、《詩》、《樂》、《四書》諸經說。李光地於經學中對《易》下的工夫最深，歷時也最久，據《文貞公年譜》，七十三歲條載：「公自十八歲即玩心于《易》，至是而年七十三矣！」本文試由其《易》著中較具哲學思想性者做一初步探討，期能條理出其易學的基本研究方法與解釋觀點。

## 二、李光地的易著及其對《易》之

### 成書、易學之研究的看法

李光地的易學研究在清初被奉為官方正統易學家。他在易學上下了積學累厚的工夫。因此，他的易學著作不僅在其全幅著述中佔重要份量，縱使置於整個清代的易學研究之成果觀來，亦頗為令人矚目。綜觀其易學研究的著述可臚列如下：《周易觀象大旨》二卷、《周易觀象》十二卷、《周易通論》四卷、《象數拾遺》一卷、《榕村語錄》中錄及周易處計有卷九至卷十一共三卷。（註一）另有《李文貞公三種前選》中《易義》五卷（不得見）、《周易直解》十三卷。（註二）他在康熙五十二年（西元一七一三年）奉帝命主編《御纂周易折中》，歷兩年完成，計二十二卷，該書集漢宋易學之精華，迄今猶為易學研究中頗具參考價值的一部書。李光地在同一年也奉命編《性理精義》十二卷，該書可謂是明初《性理大全》的節本，纂集了宋、元時代四十五位理學家的重要論旨。書中涉及易學處，計有卷一周敦頤之《太極圖說》與《通書》、卷二摘錄張載的《西銘》與《正蒙》、卷三採邵雍的《皇極經世書》、卷四取朱熹的《易學啟蒙》、卷十理氣，共五卷。

在對《易》之成書的看法上，李光地認為「道法始於包羲，故其作八卦也。後世聖人

所以立本趨時而起功業者皆不能外焉。」（註三）他在《周易通論》卷一論《易本》處，對《易》之源流有段完整的敘述。他歸納諸儒之論，謂三易之說可通者有夏・連山・殷・歸藏・周・周易一說。以及連山・炎帝・歸藏・黃帝・周易・文王一說。他認為連山乃炎帝之號，歸藏乃黃帝之號，周乃文王之國號，他接受鄭康成所採的第二說。至於畫卦、重卦、名卦之人，他綜合前人的三種說法，採用《周禮》所云：「三易之經卦皆八，其別皆六十有四。」推斷伏羲不僅作八卦，且重卦為六十四卦。然而伏羲取八卦之名，未全具六十四卦之卦名，李氏據《繫辭傳》所云：「其稱名也雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪？」闡釋為「言卦之稱名，錯雜事物，周於人用，以其類考之，非中古以後更歷世變者不能及也。」（註四）從而斷言六十四卦之名乃文王所命。

至於彖辭（卦辭）爻辭的作者，他承先儒以箕子明夷、王享岐山之類，事出文王之後，斷言爻辭為周公所作，而謂「繫爻固文王之意，而周公成之與！」（註五）「繫之彖爻辭以明示吉凶，文周之易也。」（註六）

自朱熹以來所流傳的《周易本義》，卷首之《圖說》置河圖圖、洛書圖、伏羲八卦次序圖、伏羲八卦方位圖、伏羲六十四卦次序圖、伏羲六十四卦方位圖、文王八卦次序圖、文王八卦方位圖、卦變圖等九圖，李光地認為係朱熹所置。他解釋說：「秦漢以來，伏羲畫卦根本次第，無言及者。邵康節先天之學，源出希夷，程子不信，而朱子始表章之。此

諸圖所由作也。然惟八卦方位圓圖及六十四卦圓圖方圖爲邵氏之舊。其首之以橫圖則朱子用邵子之意而摹畫以示人者。（註七）然而，據清代學者王懋竑《白田草堂存稿》卷一、《〈易本義〉九圖論》云：「《〈易本義〉九圖非朱子之作也。……朱子於《易》有《本義》、有《啓蒙》，其見於文集、語錄講論者甚詳，而此九圖未嘗有一語及之，九圖之不合於《本義》、《啓蒙》者多矣。」當代朱子學者陳榮捷亦指出：「（《周易本義》）亦淳熙四年丁酉（西元一一七七年）寫成。……亦名《易經集註》。卷首有《筮儀》、《卦歌》、與九圖，皆非朱子之作，乃後人誤增附入者。」（註八）可見李光地所持的看法仍有商榷處。

李光地對易學研究史略作一考察，對歷來具代表性的易學家嘗作一個檢討性的評價。他最推崇孔子所贊的十翼，謂：「年來覺得《周易》一經惟孔子透到十二分，不獨依書立義，義盡而止。有時竟似與原文相反，卻是其中至精至妙之義，覺有透過之處。」（註九）「孔子讀《易》，卻是一字不放過。所以挑剔爻詞，只添一二字，便醒出本意來。」（註一〇）「夫子釋六爻之辭，其義至精，而文甚簡。」（註一一）李氏未認真考辨《十翼》是否全爲孔子所作，遽贊易《傳》對《經》之解釋貢獻全歸於孔子，在樸學盛行的清代，實有令人不解處。

李光地認爲易學研究至漢人侷限於以術數推演，至王弼（西元二二六—二四九年）時

才再回到義理研究之路，「但發明處少，只弄得一分。」（註一二）他所舉出的王弼「發明」處，例如王弼釋「習坎」爲「更習」，李氏讚爲「最妙」（註一三）。又如，王弼易學不說變卦、互卦頗似漢末名儒鄭康成，頗有難得的見地。李氏認爲王弼易學最大的貢獻在於廓清西漢焦贛、京房之流，視《易》爲占測休咎之書，任意拆散卦爻以附會干支、五行及讖緯不經之說。然而，李氏只許王弼「得一分」，所以如此之苛，蓋李氏學宗程朱，頗難接受王弼與程朱在關鍵處之相左。李光地評王弼云：「祖尙玄虛，即復之一卦，而宗旨與程傳迥別。蓋王氏所謂復者，虛靜之室。程傳所謂復者，仁義之心，其餘義準是矣！」（註一四）。他對孔穎達的《周易正義》雖亦有所肯定，然「孔疏亦算得一分」，究竟評價不高。

他對宋代易學家的研究成果之評價遠高於漢魏及唐代。他說：「周子《易通》之作，直通身是易。但於本文未有詮釋，算得七分。程子雖有傳，精彩少遜，算有六分。邵子先天圖，精妙無比，但說理處略，亦算有六分。朱子集成，復從占筮中見理，又透過一分，算有七分。至元明以來，不見作者矣。」（註一五）李光地對周濂溪、邵康節、程伊川和朱熹的易學研究，特別推崇爲承傳及闡發伏羲、文王、周公、孔子等作《易》四聖的易學四賢，他說：

聞嘗論易之源流。四聖之後，四賢之功爲不可掩。蓋自周子標太極之指，邵子

定兩儀以下之次，而伏羲之意明。程子歸之於性命道德之要，其學以尚辭為先，而文、周之理得。朱子收而兼用之，又特揭卜筮以存易之本教，分別象占以盡易之變通。於是乎由孔聖以追義、文，而易之道粲然備矣。（註一六）

將性命道德及太極、陰陽之義理易與做為卜筮之原始易教「收而兼用」的朱熹，對李光地而言，焉然係一易學的集大成者，所謂「易之道粲然備矣」。可見李光地的易學立場是尊崇朱子易學的，這是他尊朱學立場的貫徹，吾人由其《尊朱要旨》之作，表明了他一生是尊崇朱子學的。因此，在易學上由尊朱亦兼尊朱子易學所肯認的周濂溪、邵康節及程伊川之理學易。其中，朱子理學的主要立場在承接程伊川的理學。伊川理學之最重要的代表作為六卷的《易程傳》。職是之故，李光地的易學研究立場是宗程朱的易學，他自己也明確的表明了這一立場，他說：「某解易，無一句不是程朱說的道理，不過換換部位而已。」（註一七）

### 三、解讀《周易》之基本方法

《榕村全集》(五)之《榕村語錄·周易》、(八)之《周易通論》及《周易折中》、《卷首·綱領三》、《卷首·義例》皆有論及讀易之法。據《榕村語錄》載曰：「至尊最得意《折中》中《義例》一篇。《啓蒙》附道理非不是，卻不似《義例》是經中正大切要處。」（註



一八)

李光地嘗述及其自身的讀易經驗和心得，他說：

凡著書，須大主意定。若只在字句上著腳無用。某初治易，有了幾年工夫，逐爻看想，覺得三百八十四爻都不相粘。後將每卦鍊作一篇文字，然而逐字逐句順將去，其初以為一二處不明白，且混將去。那知，此一二點黑處，正是緊要處。有一字一句作梗，便是大主意不確。到得無一字不順，就是虛字都應聲合響，才印證得大主意不錯，則逐字逐句又大力也。立大主意與逐字句求解，蓋相為表裡。（註一九）

對李氏而言，《易》字字精鍊皆有其涵義，疏忽一字則致使該句，甚至全卦不得妥當的理解。因此，《易》既言簡義賅，讀者自當「逐字句」以明一字一句之意義。然而，每一卦皆有其完整的道理，若只逐字句而不顧及全卦的脈絡意含及其主題大意，則個別的字、句意義雖得，恐失於見樹而不見林，昧於該卦的主旨和深層意涵。因此，他比較程伊川及朱熹在這方面的研究方法，他認為伊川治易逐爻、逐段地欲究明道理事情，卻未必都得當。朱熹治易不逐爻逐段，不同意伊川教尹和靖看《易》，一日僅看一爻，便謂《易》是聯片的，「如何一日只看一爻」（註二〇）。李氏認為朱子尊崇先天圖，得易本原之理，確認《易》原為占筮之書，且朱子謂《易》之成書雖歷三古四聖而成，然而「四聖一心」。因

此，貫通卜筮易與義理易，或兼攝象數易與義理易為朱熹治易的立場，亦為李光地所承受的立場。在持守這一立場下，李氏謂：「遵《本義》說易，自應分別象占兩字明白。然象必有所自求，卦爻所具之才、德、時、位是也。占必有所施用，大而行師建國，細而婚媾征行，與夫舉一端以包其餘，言大包細，言細包大者，皆是也。」（註二一）李氏易著中言及河圖、象數、筮法變卦：：：等處不少，然受限於篇幅，本文暫存而不述。茲就與讀《易》之卦爻象辭有關部份，試為紹述。茲就李氏所言解「象」所依據的「才德時位」等，舉其大者分別陳述。

1. 才德：「才」此處指構成六畫卦的材質即陰爻與陽爻。至於「德」，據《周易折中》卷首、《義例》、「德」條目云：「剛柔中正不中正之謂德。剛柔各有善不善，時當用剛，則以剛為善也。時當用柔，則以柔為善也。惟中與正，則無有不善者。然正尤不如中之善。故程子曰：正未必中，中則無不正也。六爻當位者未必皆吉。而二五之中，則吉者獨多，以此故爾。」（註二二）李氏在另一重要易著《周易通論》卷一〈論德〉（註二三）中有較具體的詮釋。他認為「德」之所由生，有根於卦的作用特徵者，例如：乾卦的「健」、坤卦的「順」、艮卦的「止」、離卦的「明」：：：等等。再者，有根於爻者，即爻之剛柔與所居爻位是否中正之類，爻德之剛柔各有善不善而無常善。換言之，剛柔之善不言其體性，而言其發揮體性之作用時，所施用的處境、場際、時機、對象是否恰得其宜，所謂

「適時爲善」。「適時」指爻德的時用，在其境遇、時機上合情合理而得較圓滿、融洽的效用。能適時者意謂著能發而中節，亦即入情入理。因此，乾之健、坤之順、艮之止……等若逆其施，失其節，則有所拂有所悖，不得謂善用其才，亦不能謂之善德。進一步言，六十四卦，每一卦依其所言事類的性質和旨義，皆有其剛柔取用之不同時宜。例如：訟卦宜用柔者、需卦宜用剛者。

至於以中正論「德」，李氏在〈義例〉中謂「惟中與正，則無有不善者，然正尤不如中之善。故程子曰：正未必中，中則無不正也。」「正」指六爻之位，初爻、三爻、五爻爲陽位，若一卦中分居此三位的爻爲陽爻，則呈陽居陽位的處境，稱爲「正」或「當位」，雖無有不善，然亦未必皆吉。第二爻、四爻及上爻爲陰位，若一卦中分居此三位的爻爲陰爻，則呈陰居陰位的處境，其理亦然。所謂「中」指分居內卦、外卦的中位，亦即第二爻和第五爻。觀居中位之爻辭與居非中位而仍爲正位的爻辭觀之，則吉辭屬居中位之爻辭獨多。何以故？據李光地的解釋，「正」所以猶不如「中」之善者，蓋「易之義莫重於貞。然亦有貞凶者矣。有貞吝、貞厲者矣！其事未必不是也，而逆其時而不知變，且以爲正而固守焉，則凶危之道也。中則義之精而用之妙，凡所謂健、順、動、止、明、說、剛、柔之施。於是取裁焉，先儒所謂中則無不正者，此也。」（註二四）易義重視貞，貞之釋義雖取正且固，然而處事應變之宜，切忌「逆其時而不知變」。儒家守經常達權變之處事原

則，旨在秉持正理正道，於萬變殊然的具體情境中，因人制宜，因地制宜，因人制宜，因事制宜，所謂擇乎中庸的時中之道。孟子讀孔子爲聖之時者，在於孔子處世能以常應變，以變貞常。因此，「正」之不如「中」善，在於「正」之執正而固，其失在不契實情與事變，執理而無權。「中」之較「正」爲善，在於融貫正理正道於所面對的實情與事變中，理事相洽，如是，義之精微，達據理處事之妙用。這也是《易》書何以常常提醒讀者時之爲用大矣哉！強調「時」用之切事中理的重要性。

2. 時：〈義例〉釋「時」：「消息盈虛之謂時。泰、否、剝、復之類是也。又有指事言者：訟、師、噬嗑、頤之類是也。又有以理言者：履、謙、咸、恒之類是也。又有以象言者：井、鼎之類是也。四者皆謂之時。」《易·繫辭傳下》有云：「彖者材也。爻也者效天下之動者也。是故吉凶生而悔吝著也。」李光地於《周易觀象》注該句話爲：「以卦爻辭言也，彖辭爲一卦之質幹。爻辭效人事之群動，吉凶悔吝之故，顯乎其間矣。」（註二五）又於《周易通論·論時》云：「王仲淹曰：趨時有六動焉，吉、凶、悔、吝所以不同。：：：夫時也者，六位莫不有焉。各立其位以指其時。：：：蓋必其所謂時者，廣設而周於事，所謂動而趨時者，隨所處而盡其理。然後有以得聖人貞一群動之心。而於辭也，幾矣！是故，一世之治亂、窮、通，時也。一身之行、止、動、靜，亦時也。因其人，因其事各有時焉而各趨之云爾。」（註二六）一世的治、亂、窮、通常繫於世局的變動遷移，

一身的行、止、動、靜取決於所面對的人物和事情。一卦六爻位，意指事情不但各有其性質和理趣，而且從始至終有一動態的發展歷程，此歷程依該事情與不同的人、環境之互動，有其六階段的脈絡情境。人與事和處境立場（位）的交互往來和攝受的六種歷程階段中，各有其時義。效天下之動的爻辭乃模擬人事的群動，亦即趨時之六動，隨所處而研議其是否盡事理，而言人行事其間之依違得失，與吉凶悔吝之故。〈義例〉釋「時」有四種樣態：泰、否、剝、復之類係指人與事處在居上下位之人是否能就事論事，依循公理正義來裁決制衡。履、謙：：：等言人在不同安危的處境中，是否能以戒慎恐懼的憂患之心，誠敬之德因時處順。井、鼎之類以象言時者，例如：鼎卦䷱乃象一烹飪的物器形制，六五象二耳對植於上，初九象足分峙於下，九二、九三、九四象腹部，其周圍內外，高低厚薄，皆有其鑄造的結構形式之理，合理則鼎至正而成安重之象。若所鑄造的實質與結構形式之理不符應契合，則有折足，覆公餗之凶。其象如此，其時義示人應知人善任，或勉人修德育才以勝任自己所居之職位，如是，方能行事趨吉避凶，持盈保泰。

3. 位：〈周易折中〉、〈義例〉論「位」：「貴賤上下之謂位。王弼謂中四爻有位。而初上兩爻無位，非謂無陰陽之位也，乃謂爵位之位耳。五，君位也。四，近臣之位也。三，雖非近而位亦尊者也。二，雖不如三、四之尊，而與五為正應者也。此四爻皆當時用事，故謂之有位。初、上則但以時之始終論者為多。若以位論之，則初為始進而未當事之

人。上爲既退而在事外之人也，故謂之無位。然此但言其正例耳，若論變例，則如屯、泰、復、臨之初，大有、觀、大畜、頤之上，皆得時而用事，蓋以其爲卦主故也。……故朱子云：常可類求，變非例測。」然而，吾人觀王弼《周易略例·辨位》（註二七），王弼係擴「象無初上得位失位之文。又繫辭但論三五、二四同功異位，亦不及初上，何乎？唯乾上九文言云：『貴而無位』，需上六云：『雖不當位。』」推論出「初上是事之終始、故無陰陽定位。」王弼並未如李光地所言，初上兩爻的無位是無爵位之位。李光地所持的解釋法係出於程朱的看法，《朱子語類》卷六十七載曰：「問：王弼說初上無陰陽定位如何？曰：伊川說陰陽奇偶豈容無也？乾上九，貴而無位；需上六，不當位，乃爵位之位，非陰陽之位。此說極好。」（註二八）李光地論「位」之特殊處，在於它說：「考象傳，凡言位當不當者，獨三、四、五三爻爾。初、二皆無之。蓋所謂位者，雖以爻位言，然實借以明分位之義。初，居卦下；上處卦外；無位者也。二雖有位而未高者也。惟五居尊，而三、四皆當高位。故言位當不當者，獨此三爻詳焉。」（註二九）對李氏而言，第二爻雖有爵位，然而爵位未高，所起的作用有限，不論當位與否，對實然的事態影響甚微，故存而不論。李氏此一觀點，顯然受清代君主專制政體的權力運作情況影響，爵位高者，有權有勢，權勢運行所及處，所關係到的利害得失亦大。李氏的持論反映了其務實的觀點。同時，他也提出了合理性的要求，謂當位之正當性，實取決於才德與位份的對稱符合性。

4. 「應」、「比」：〈義例〉云：「應者上下體相對應之爻也、比者逐位相比連之爻也。易中比應之義，惟四與五比。二與五應爲最重。蓋以五爲尊位，四近而承之，二遠而應之也。然近而承者，則貴乎恭順小心，故剛不如柔之善。遠而應者則貴乎強毅有爲。故柔又不如剛之善。夫子曰：二與四，同功而異位。二多譽，四多懼，近也。柔之爲道不利遠者，其要無咎，其用柔中也。夫言柔之道不利遠，可見剛之道不利近矣！又可見柔之道利近，剛之道利遠矣！夫子此條實全易之括例。」「應」指作爲初爻位、二爻位、三爻位之內卦與作爲第四爻位、第五爻位，上爻位，在位序上對稱且對應的兩爻呈一陰爻一陽爻者，相互感應而有所往來互濟之謂。李光地在《周易通論·論應》又補充說彖傳亦有謂一陰爻應眾五陽爻者，例如：䷌同人卦；亦有一陽爻應眾五陰爻者，例如：䷇比卦。在應例中，以第二爻位與第五爻位之相應最吉。蓋此兩爻皆具中德，且又居當時之位。其次，則初爻位與第四爻位亦有取相「應」之義者。第三爻與上爻取相「應」之卦例者絕少，而取「應」義且判爲善者更少之。有時鑒于卦義所宜，例如：晉卦、睽卦：：：等，不拘於陰陽之對偶，而取以陰應陰而吉，或以陽應陽而吉者。也有如觀之觀光、蹇來碩、姤之包魚、鼎之金鉉等雖有應爻而不取用，卻以承乘之爻爲重者。其餘但就爻之時位才德起義而不繫於「應」義者也不少。

就卦爻釋義取「應」義者，以六五應九二無不吉，最具特色。據李氏的解釋以六五應

九二，表徵著以陰求陽德，居上位而願下交，表示居上位者有虛中之美，居下位者則具自重之實，諸如：蒙卦、師卦、泰卦、大有卦之類可資佐證。至於六二應九五者，於時義所當，有相助之善。然而，求陽者處下位，於卦爻辭上有戒意，例如：屯卦、比卦、同人卦、萃卦之類。同理，六四應初九，取六四求初九義，則吉，例如：屯卦、賁卦、頤卦、損卦等。若是九四初六取應義，則是初求四，爲凶，大過卦、解卦、姤卦、鼎卦屬之。李氏的解釋是上雖下交，下不可變節操而失己。

至於「比」；李光地於《周易通論》卷一謂：「承乘者謂之比。凡比爻，惟上體（即上卦）所取最多。蓋四承五，則如人臣之得君。五承上，則如人主之尊賢。」（註三〇）九五代表在位之君，上六代表無爵位的高人賢者，若九五爻比上六爻，則象剛德之累，縱使上六從九五，非尊賢之比義，僅象從貴之宜罷了。李氏認爲內卦三爻取比義甚少，初爻與二爻，二爻與三爻，間有相從者，隨其時義或吉或否。至於三爻與四爻則分屬內卦及外卦，既有間隔，自然無相比之情了。不過，隨卦第三爻及萃卦第三爻爲變例。《義例》總結「應」義與「比」義，謂：「凡比與應，必一陰一陽。其情乃相求而相得。若以剛應剛，以柔應柔，則謂之無應。以剛比剛，以柔比柔，則亦無相求相得之情矣。」不但如此，《義例》猶不憚其煩的據此原理檢討六十四卦，綜合歸納出《易》中以六四承九五者，凡十六卦，皆吉辭；以九四承六五，亦有十六卦，則不能皆吉，而如離卦之焚如、死如、棄如。



恒卦之田无禽。鼎之覆餗……等。又檢析《易》以九二應六五者，凡十六卦，例如：蒙卦、師卦、泰卦、……等皆吉辭；以六二應九五者，亦有否卦、同人卦、隨卦……等計十六卦，不能皆吉辭，而凶吝者有之。

5. 卦主：〈義例〉謂：「凡所謂卦主者，有成卦之主焉，有主卦之主焉。成卦之主，則卦之所由以成者。無論位之高下，德之善惡，若卦義因之而起，則皆得爲卦主也。主卦之主必皆德之善而得時得位者爲之。故取於五位者爲多。而它爻亦間取焉。其成卦之主即爲主卦之主者，必其德之善而兼得時位者也。其成卦之主，不得爲主卦之主者，必其德與時位，參錯而不相當者也。大抵其說皆具於夫子之彖傳。當逐爻分別觀之。」又「若其卦成卦之主即主卦之主，則是一主也。若其卦有成卦之主又有主卦之主，則兩爻皆爲卦主矣！或其成卦者兼取兩爻則兩爻又皆爲卦主矣！」所謂「卦主」者指繫全卦旨義所在的主爻。李光地在《周易通論·論卦有主爻》處，進一步的解釋說，作易者繫彖時，雖通觀該卦的卦象和卦德以定卦名和卦辭之義。然而考究該卦的爻位與全卦之意義關係者尤爲精詳。在取卦名時有的因爻位以名卦者，例如：師、比、小畜、同人、大有……等。有的卦名雖別所據而取，而爻位之義有發乎於辭者，例如：屯卦之「建侯」、蒙卦之「求我」指初二。訟、蹇、萃、巽諸卦的「大人」指九五。居上述這兩類爻位的爻皆爲該卦的主爻。俟各卦六爻爻辭之繫，則辭有吉凶，義有輕重，卦名之涵義更可因六爻辭意顯明，例如：謙之九

二曰「勞謙」，卦之名謙緣此爻義。總而言之，卦辭與爻辭的意義相參相發明，李光地謂：「蓋爻之意雖根於卦而後可明，而卦之意亦參於爻而後可知，卦爻相求，則所謂主爻者得矣。」（註三一）〈義例〉且據六十四卦的彖傳爻辭而逐卦推出該卦的主爻做卦主。例如：乾以九五為卦主，蓋乾者為天道，第五爻象天，九五具剛健中正的天德之純，故為該卦之主。蒙卦的九二有剛中之德，象能教人的老師，六五在上，能以虛心求教，即以六五主動應九二，故九二、六五俱為蒙卦卦主。蒙卦之有兩爻為卦主，佐證了〈義例〉「若其卦有成卦之主又有主卦之主，則兩爻皆為卦主」。〈義例〉的卦主論且獲一總結，謂：「大抵易者成大業之書。而成大業者必歸之有德有位之人。故五之為卦主者獨多。」

〈周易通論·論卦有主爻〉處，則進一步指出，若得主爻，則其餘爻之吉抑凶？可據之而推得。其所持理由為：凡卦義屬吉者，若爻能合德則吉。例如：師、比、謙、……等卦，卦義善，主爻吉，則餘爻之吉者必其德與時適。若非如此，則其比爻、應爻悖反于主爻之德而為凶。同理，若卦義不善者，爻能反之則吉，若合德則為凶。凡主爻凶，則餘爻之凶者，必因其德與主爻相類。若非如此，則其比爻、應爻悖反主爻而為吉。

#### 四、李光地易學的基本思想

（一）兼容並蓄諸家易學，折中其間，崇宋易，重程朱

李光地所主持編纂的《周易折中》係其易著中，頗具代表性者，在康熙的《序》中謂：「李光地素學有本，易理精詳。特命脩周易折中，上律河洛之本末，下及眾儒之考定與通經之不可易者，折中而取之。」《序》中開首謂：「易學之廣大悉備，秦漢而後復得其精微矣。至有宋以來，周、邵、程、張闡發其奧，唯朱子兼象數天理。」茲審該書《凡例》亦承順此意，云：「今案周子、張子、邵子皆於易理精邃。雖無說經全書，而大義微言，往往獨得，又歷代諸儒敘述源流，講論旨趣，其說皆不可廢。……不獨與程朱之言互相發明，亦以見程朱之書有源有委，合古今以爲公。」李光地以程朱的易學「有源有委」而尊崇之，其間，他又特別宗朱熹易學，其理由，見於《凡例》所云：「然易之爲書，實根於象數而作。非它書專言義理者比也。但自焦贛、京房以來，穿鑿太甚。故守理之儒者，遂鄙象數爲不足言。至康節、邵子，其學有傳，所發明圖卦蓍策，皆易學之本根。豈可例以象數目之哉！故朱子表章推重，與程子並稱。《本義》之作，實參程、邵兩家以成書也。後之學者，言理義，言象數，但折中於朱子可矣。」李氏之宗朱子易學，一方面有鑒於《易》原爲卜筮而作，由卜筮的筮術所發展的象數易乃易學之始源，俟孔子贊易轉出潔靜精微的易教，至宋代邵康節、周濂溪、張載和程伊川等以理學研究易學，致「易理精邃」，義理易遂成易學流變中深具學術價值者。朱熹「有源有委」卜筮易與理學詮釋下的義理易兼採並顧，平實而周到，故李氏易學折中於朱子。

茲觀《周易折中》的纂疏體例，據《凡例》所云：「《大全》書所采諸家之說，惟宋元爲多，今所收，上自漢、晉，下迄元、明，使二千年易道淵源皆可覽見。列朱義於前者，易之本義，朱子獨得也。程《傳》次之者，易之義理，程子爲詳也。二子實繼四聖而有作，故以其書繫經後。其餘漢、晉、唐、宋、元、明諸儒，所得有淺深，所言有粹駁。並採其有益於經者，又繫朱程之後。其或所言與朱程判然不合，而亦可以備一說，廣多聞者，別標爲附錄以終之，稽異闕疑。用俟後之君子，是亦朱子之志也。」今讀《周易折中》，得見篇幅廣大及其用力於集歷來諸家易學之大成。在正文的注疏上，該書採集了上自漢、晉，下迄元、明的易說，總計有二百一十八家。就其所崇的宋易觀之，計採九十八家。（註三）

二）李氏雖以程朱的理學易爲主，然而，他既認可《易》之成書源於象數，只是否定如焦贛、京房穿鑿附會，枝離無根的流于讖緯之象數異說。事實上，他對言之有物的周濂溪之《太極圖說》，邵雍的卦圖猶承朱熹之意而接受的。

《折中》解《易》既主張折中於朱子，因此，纂疏之序的安排，則在經文傳辭之后，先引用朱熹的《周易本義》，次用程伊川的《易傳》。在六十四卦裡，僅對乾坤兩卦從卦辭先解說，首引朱說，次引程說。其餘六十二卦則先採程傳引《序卦傳》釋卦象的方式。及解說卦辭爻辭時，則先引朱說，次採程說，再集漢、晉、唐、宋、元、明諸易學家之觀點有助於解經明傳的說法者。在所立的集說之後再加案語，於卦之後再立「總論」，盡量

充分表達己見。對所列程朱及諸家易說中，遇不同見解或論述時，則在案語或總論指出其不同的持論和作者的評論。李光地的易學雖宗朱熹，卻不是盲目的依附朱學。他一方面肯定其他易學家亦有所發明處，足以佐程伊川《易傳》及朱熹《周易本義》的不足處。另一方面，他在易著中也迭有批朱說處，例如：他釋坤卦卦辭：「西南得朋，東北喪朋，安貞吉。」一語，謂「《傳》（伊川的《易傳》）說壞了西南，《本義》（朱熹的《周易本義》）又說壞了東北。然細尋義理，在西南則不妨得朋，在東北則宜喪朋耳。不可偏說一面。」（註三三）又如：釋小畜卦六四爻辭：「有孚，血去惕出，无咎」之「血去」一辭，李光地云：「血去，《傳》、《義》說未安。君臣之際所以致惕，為其間有壅隔而情不通也。若積誠感動以致去其壅隔則惕可出矣！小象合志二字，正釋血去之義。」（註三四）

## （二）定位之陰陽與流行之陰陽；交易與變易

李光地謂：「易之為道有不易，有交易，有變易。……交易者合同而化者也。變易者流而不息者也。……故曰八卦相錯者，猶相交也。天與地交，山與澤交，雷與風交，水與火交。推之重卦，則凡兩卦相合者，莫不各有交焉。此天地萬物之情，所以感通無間。而聖人之作易也。既圓而列之，以明其對待之交，又因而重之，以明其錯綜之無所不交也。」（註三五）

「八卦相錯」所指之天地交、山澤交、雷風交、水火交係出於《易》〈說卦〉傳，第三章所云「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯」一語。邵康節據以排出〈先天伏羲八卦方位圖〉。若將文中所言及的八卦依序直列，則頗契合《易·繫辭上》傳》第十一章言太極生兩儀……：八卦，所自然衍生得的八卦次第。八卦雖依各別的體性定分而對待，然而，「剛柔相摩，八卦相盪」意指八卦在兩兩對待中又有互動交易之情，如是而起雷、霆、風、雨、寒、暑的變易。李氏進一步解說其理云：「交易者，陰中有陽，陽中有陰。互藏其宅者也。變易者，陰極而陽，陽極而陰，互爲其根者也。互藏其宅，故其情相求而相須，互爲其根，故其道相生而相濟。」（註三六）「交易」指陰陽雖相待，實則陰陽相函，迭相交往。「變易」則取周濂溪《太極圖說》言太極的動靜以分陰分陽而兩儀立焉，陰陽互爲其根，陰極則變而爲陽，陽極則變爲陰。「交易」既出於陰陽間的相求而相需，而「變易」既指陰陽間含具著相生而相濟之道。那麼，易以陰陽定位爲本，本定則陰陽間有所動靜、消息、往來。如是，流行之陰陽，自定位之陰陽而起，流行之陰陽與定位之陰陽不相離爲二。交易與變易合而爲一了。

李光地合交易與變易之說，實承於朱熹。蓋朱子嘗云：「陰陽有個流行底，有個定位的。一動一靜，互爲其根，便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有兩義：一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待的。」

「交易是陽交於陰，陰交於陽，是卦圖上底。如『天地定位，山澤通氣』云云者是也。變易是陽變陰，陰變陽，老陽變為少陰，老陰變為少陽，此是占筮之法。『晝夜寒暑，屈伸往來』者是也。」（註三七）交易之說係朱子遠紹劉牧《易數鉤隱圖序》首句：「夫易者，陰陽氣交之謂也。……是故兩儀變易而生四象，四象變易而生八卦，重卦六十四卦，於是乎天下之事畢矣。」近承邵康節的《先天伏羲八卦方位圖》。「交易」指謂陰陽交易之象，亦即就象數易的易象而言。「變易」之說係朱子遠紹胡瑗《周易口義》釋繫辭上傳「生生之謂易」所云：「生生者，陰生陽，陽生陰也。」且據《繫傳》易窮、變、通、久義謂「生生之謂易」係大易之作專取變易之義。朱子另方面亦近承程伊川於《易傳·序》所言：「易，變易也。隨時變易以從道也。」朱子謂伊川只基於陰陽流傳義言變易，未言及陰陽交互義的變易，朱子認為言易須兼此二意，亦即象數易與義理易之結合。李光地特別肯定朱子的平實寬厚立場，同時，李氏也藉此表明了其自身的易學立場。

### （三）由乾坤的體性言天心天德以昌明周易的天道觀

《易·繫辭下傳·第一章》云：「天地之大德曰生」。李光地謂：「生乃天地之性，絪縕化醇則生意可觀者也。」（註三八）吾人由萬物絪縕化醇的生意中體悟天地生生之德性。至論天地所以能生物成物而不遺，李氏解釋說：「天之生物，其心至仁，不容自己，

絕無所爲而然。故曰：乾始能以美利利天下，不言所利，根本全在乾始二字，乾始便不能自己，無利可言也。」（註三九）「至仁」意指天之生物不預藏偏好的私情，亦即乾始生萬物「不言所利」而係出於至純、至粹、至精的不容自己的生生之體性。換言之，乾元的造化萬物，不言所利，故能不偏不倚的各正萬物真實的性命，全然秩然的保合萬物共存共榮的生意和機趣。

《易·繫辭上》云：「易簡而天下之理得矣。」李光地據以言乾坤體性之德，所謂：「易簡者，聖人所以語乾坤之德性。……此中庸所謂爲物不二也。天地之心，一而不二。故天地之事，順而無爲。合之則天地同流者也。分之則主宰萬物而不二。以知大始者，乾也。致役乎帝而無爲，以作成物者，坤也。」（註四〇）天地生物成物之心「一而不二」的「一」，係指乾坤至純、至粹、至精的爲物不二之專一誠實。乾的靜專動直亦即在此專一誠實，大中正之體性，故存發之間，毫無夾雜委曲，剛健不已，坤的靜翕動闢，歛施之際毫無凝滯而窒礙，李氏釋曰：「坤厚載物，德合无疆，无疆指天言，言地與天合也。牝馬地類，行地无疆，无疆指地言。地與天合，則天无疆，地亦无疆矣。」（註四一）坤以承隨柔順之德，合天之剛健於不息。對李光地而言，《易》所以贊乾資始萬物，坤資生萬物，乾坤之大生廣生萬物於粲然和不息，其原因在於乾坤至誠不息的大中正之體性。李氏釋乾卦卦辭的「元、亨、利、貞」、坤卦卦辭之「元、亨、利牝馬之貞」就在於其大



中至正的生生之德。是故他在《周易觀象大指上·乾》云：「乾彖辭但言剛健之道，大通而利於正。」（註四二）坤卦處云：「坤彖辭言柔順之道，亦大通而利以順健爲正。蓋坤之爲道有承者也。過於所承，不可謂順。不及於所承，不可謂順。與所承者合德，然後爲順之至。」（註四三）

#### 四以乾坤之德倡聖賢心學

《易·繫辭下傳·第一章》有云：「吉凶者，貞勝者也。」「天下之動，貞夫一者也。」李光地《周易通論》作《論貞勝貞一》一文（註四四），謂世間雖亦有行善而遇凶報，行惡而獲吉報者，然究竟屬偶然的際遇，非經常性的現象。「貞勝」者以屬常理常道者爲勝，而天下之動的貞夫一，此「一」係指不變的常理，亦即爲物不二的一理。因此，就人事處，此貞夫一的「一理」乃統貫天道與人事的絕對之理。其所篤信的絕對之理，亦即天道得以至誠不息地生物成物的大中至正之理。他甚至簡潔的以一語道畢《易》理，謂：「易之道，中而已矣！」（註四五）

他將大中至正，至誠不息的乾坤之理貫通於聖賢心學，在《周易通論》中作《論乾坤君臣之義、聖賢之學》（註四六）。文中謂乾卦爻之義教人體悟剛健進取的精神，坤卦爻之義教人效法含弘承順之德。聖賢之學於斯見焉，「蓋乾，天也。於人則爲心官而有君道

也。坤，地也。於人則爲百體而有臣道也。性之實理，以心體之之爲誠，而誠者聖人之德也。心之神明以身存之之爲敬，而敬者賢人之學也。」「性之實理」與「心之神明」以誠、敬交養互發終可至聖賢之境。他認爲誠、敬雖有聖賢之分，然而心之虛明體悟性之實理，且存誠則無不敬矣。同時，他既貫天道於人道，本天德立人德，因而作〈論繼善成性〉一文（註四七）謂孔子不可得而聞的性與天道，於乾卦的彖傳、文言傳中始發明之。他認爲朱熹的〈仁說〉講得更透徹，謂：「天地以生物爲心，而人物之生，因各得夫天地生物之心以爲心者也。」據此，進而言：「君子體仁，則見善之爲仁。仁者，即天地生物之德，而人物得之以爲心之德之實體也。夫自天言之，謂之賦。自人物言之，謂之受。自一賦一受之間言之謂之繼。」乾元專言天地之心之德，乾元所以能大生萬有，在於公而不私的至純至粹至精的坦誠。聖賢之學即師承此大公無私，至純至粹至精的天心天德，以修養成精誠不已的滿腔子惻隱之仁心，而成就可久可大可遠的人文化成天下之事業。

天道天德既賦於人心人性，吾人應當繼天道之善以成熟人性之實德。因此，對李光地而言，表徵天德分殊義的八純卦，可類比轉化成人心之德而思存養彰顯之。（註四八）不但如此，李光地除八純卦外，在所著的《周易通論》中，特別從六十四卦中提舉出富有聖賢心學意義的四個卦著文申論，計有〈論復心學〉、〈論无妄心學〉、〈論離心學〉、〈論中孚心學〉四篇文字。

(五)融易理於政事以成實用之實學

《周易》原出於殷周衰世之際的憂患勵志之書，其人文的覺醒，世道的關懷，六十四卦的究明人情事理，皆昭示了做為憂患的寡過之書及崇德廣業之學，係切用於人生世用之實學。李光地的易學頗能相契這一旨趣。

今觀《文貞公年譜》所載數則李光地與康熙帝應答易理之內容可資佐證，茲轉錄於下：

1. 四十五歲條：

上問易範理數甚悉。公因奏曰：洛書具三才之象神，禹陳之以見上天下地，人都其中。至人君首出庶物，尤為人中之主，必為天地立心，為萬物立命，而後皇極永建于天下。（註四九）

2. 四十七歲條：（是年旱災）

上命筮之，得夬德。公占之曰：卦象澤上于天，但未下耳。曰：德何如而雨乃下？曰：夫夬者決小人之卦也。去小人則雨矣！曰：誰為小人者？曰：一陰據五陽之上，以象論之，非卑位者也。

上所尊寵委重者為誰斯足以當之矣。

上嘿然，當是時，專竊依附之徒競為門戶。德公既嫉之……。（註五〇）

### 3. 七十三歲條：

上……：嘗從容問鼎履餗之義。公曰：易例以九四應初六者多凶，為居大位而昵匪人也。以九四承六五者亦多凶，為位近君而任剛德也。鼎四既犯二例，又卦中三陽者，鼎腹至四則腹滿矣！物不可滿，滿則必覆。祿位固爾；功名亦然；即學問而有自滿之心，德必退矣。

上為悚容，嘉許者久之……。（註五一）

由李光地與康熙帝應答易理之三端，可資瞭解，李光地善於隨機藉易理，導引康熙帝吸收具啟發性的為政要理，告戒或勉勵他應該如何自覺自知其身份的重要，使命的重大。在中央集權的君主體制中，人君顯赫的地位，廣大且深遠的影響力堪稱「首出庶物」、「人中之主」。因此，在人治時代的人君應深刻體認自身使命的宏大，應確立足為天下人敬仰和效法的典範，如張載所期許般的「皇極」，維繫公理正義於人間而永不墜落。

李光地也藉占卦而申論「夬」卦大義予康熙帝。敦促康熙帝明察判明近身的權臣中，是否有被自己所「尊寵委重」的小人。若是，為昭天下的公信及興大利除大患計，應覺於大是大非，疏遠小人，以避免小人得勢，做出傷天害理之事，讓天下百姓蒙受害苦難。因

此，爲帝王者應心中常懷百姓之禍福爲念，善於知人用人。他藉著康熙帝問鼎履餗之義時，更是發揮善易者知時義爲要的智慧。向康熙帝申明闡釋在務求功名、學問上不可持驕矜自滿之心。爲政應廣致人才，唯知人善用，尊重人才，使人才適性適所，才能收政通人和，政治安定，天下太平之績效。可見，李光地善於藉用蒙康熙帝尊重和信任的機會，任帝王師，兢兢業業，援道法既導且戒帝王，期能通經致用，實踐儒者治平天下的淑世濟民之心志。他的這種胸懷志略和實際表現是值得吾人肯定和效法的。

## 五、結論

在儒家經學中素有「群經之首」稱譽的《易經》，源遠流長，曲折累積。該書古奧難明，歷代傳注又常透過己見及後學增飾前學，雖汗牛充棟，卻也紛歧之異見雜陳。大略言之，歷代易學研究與著述可分由卜筮而發展的象數易及由《十翼》蘊義所發展出來的義理易稱之。朱熹兼採並容，然猶未臻精熟圓融之境。明代永樂年間雖纂修《易經大全》，據《四庫全書·周易折中》提要謂：「龐雜割裂，無所取裁，由群言淆亂，無聖人以折其中」，因此，康熙五十二年，命文淵閣大學士李光地爲總負責人，集翰林院學士數十人，纂修《周易折中》一書。「折中」者折諸家易學說之太過或不及之弊端，而採其平實中肯的得宜合理處。由於清代承元、明立朱學爲官學之傳統，而且，朱熹的易學出入諸家，走

兼採融合路線，持論平實。因此，程朱的易學對李光地而言「有源有委」而特尊崇之。在他總持下的集體註作《周易折中》所採擇注釋的基本原則，堪謂折中於程朱易學了。

然而，李光地並不盲從於程朱，他尊朱卻只肯定朱熹的易學為七分，並非絕對的十分。可見他對朱子易學是經過理解與批判後才繼承的，他本人對原典是下了紮實的解讀工夫的，所謂：「到得無一字不順，就是虛字都應聲合響，才印證得大主意不錯，則逐字逐句又大力也。立大主意與逐字句求解，蓋相為表裡。」可見他既有清代文字章句訓詁的樸學方法，也具有宋明理學求義理甚解的精神。吾人就該書在注疏上採集了上自漢、晉，下迄元、明，計一百一十八家，其中宋易九十八家觀之，該書實集各家易說之大成，繼承了有史以來豐富的易學資源，使讀者能概略的瞭解到易學發展的脈絡，可窺知李光地的易學立場是擬縱貫古今，博採眾說之長，取中用宏。

他表明宗程朱易學為折中之依據。程伊川的《易傳》推天道以明人事，側重微言大義。朱熹頗強調《易》原為卜筮之事，其《周易本義》之註即強調調讀《易》者當明本義這一起點。然而，程伊川與朱熹皆從事以理學闡易學之工作，兩人的理學又有前後相仍貫相呼應處。因此，李光地的易學即接受朱子易學謂古聖人藉卜筮決疑定行，教人為善的《易》本義，也承順程朱的性理學，以昌明易學天人性命之學的理學旨趣。值得吾人肯定者，李光地不但承程朱以義理之得失言卦爻辭之吉凶，且更進一步地進行六十四卦、三百八十四爻

之卦爻象與卦爻辭的全面具體分析，以歸納分析所得的結論，證成伊川「中」之善甚於「正」之善。他也踏實的運用這一方法來印證前人對《易》書「時」、「位」、「應」、「比」的吉凶原理。他的卦主說，不但論述成大業者必歸之有德有位之人，且指點出每一卦卦理之全體大用的關鍵所在，對啓迪後學者而言，功不可沒。

他由乾坤的體性言天心天德，且直貫到人心人德，倡聖賢心學，昌明天人一本，人應本乾坤之至德修己成德，在參贊天地的化育中，以人文精神化成天下，堪謂深得易哲學宗旨。再從他由實際的政治實踐上來開示接引尊信他的康熙帝而言，他爲宋明的理學易注入了通經致用的務實性，開展了經世致用的外王實踐路數，這也是其值得推許處。

然而，李光地雖被譽爲「素學有本，易理精詳」，然而其擬綜貫古今，兼通諸家的雄心，使他面臨了消化凝鍊上的主客方面之種種複雜和困難。即使他擬歸宗程朱易學，究竟，他對程朱的吸收和轉化精進的工夫仍是不足的。總而言之，博學的李光地並未發展且完成他自己的一套成熟理論來。

## 註 釋

註一：此數種易著見諸《榕村全集》，台北：文友書局，一九七二年版。以下簡稱《全集》。

註二：此二種易著見諸高令印先生《福建朱子學》，福建人民出版社，一九八六年初版，頁

三九六。高先生謂《周易直解》為北京圖書館藏嘉慶九年南城梅氏刻本。筆者不得見。

註三：《全集》(九)，頁五〇八五。

註四：同註三(八)，頁四二九八—四二九九。

註五：同註四，頁四三〇〇。

註六：同註三，頁五〇四三。

註七：同註四，頁四三〇二—四三〇三。

註八：陳榮捷《朱熹》，台北：東大圖書公司，一九九〇年初版，頁一四〇。

註九：同註一《全集》(五)，頁二四五七。

註一〇：同註九，頁二四五四。

註一一：同註四，頁四三八五。

註一二：同註九，頁二四五八。

註一三：同註九，頁二五二七。

註一四：同註四，頁四三〇四。

註一五：同註九，頁二四五八。

註一六：同註四，頁四三〇八。

註一七：同註九，頁二四六〇。



註一八：同註九，頁二四六五。

註一九：同註九，頁二四六四—二四六五。

註二〇：同註九，頁二四六〇—二四六一。

註二一：同註九，頁二四六二—二四六三。

註二二：李光地纂《周易折中》上冊，台北：真善美出版社，一九七一年初版，頁一〇〇。

註二三：同註四，頁四三四七—四三五〇。

註二四：同註四，頁四三四八。

註二五：同註三，頁五〇九〇。

註二六：同註四，頁四三四三—四三四四。

註二七：《老子·周易王弼注校釋》樓宇烈校釋，台北：華正書局，一九八三年初版，頁六一

三。

註二八：台北：正中書局影印本，第四冊，總頁二七一。

註二九：同註二六。

註三〇：同註四，頁四三五四。

註三一：同註四，頁四三二四。

註三二：《折中》引用宋、元、明理學家的易說，有一百五十九家之多，所取於宋代的九十八

家幾佔三分之二。

註三三：同註九，頁二四九二—二四九三。此條雖載於《榕村語錄》卻表明係自記。

註三四：同註九，頁二五〇九。

註三五：同註四，《周易通論》〈論圖象〉，頁四五一五—四五一六。

註三六：同註三五，《論易言陰陽之序》，頁四四四七。

註三七：此兩條皆出於《朱子語類》卷六五。前條為黃義剛錄，後條為呂燾錄。

註三八：同註九，頁二五八二。

註三九：同註九，頁二四八六—二四八七。

註四〇：同註四，《周易通論·論易簡之原》，頁四四四九。

註四一：同註九，頁二四九一—二四九二。

註四二：同註三五《周易觀象大指上》，頁八四八一。

註四三：同註四二，頁八四八二—八四八三。

註四四：同註四〇，頁四四九〇—四四九二。

註四五：同註四〇，頁四四四二。

註四六：同註四〇，頁四四二六。

註四七：同註四〇，頁四四六一—四四六四。

註四八：同註四〇，頁四三一—四三二〇，李光地《論八純卦》一文謂：「八純卦：：：：人心之德，其為時也。述天理而時措。：：：乾者，健德也。坤者，順德也。震者，動

德也。艮者，止德也。巽者，入德也。兌者，說德也。離者，明德也。惟坎日陷日險，不可以心德言。故於重卦之名加一習字。與七卦之例別。

註四九：同註三九，《文貞公年譜》、卷上，頁一一〇二——一一〇三。

註五〇：同註四九，頁一一一五——一一一六。

註五一：同註四九，卷下，頁一一〇五七——一一〇五八。

## 柒、易經的天人觀

### 一、前言

易書云：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」（繫辭傳下，第十章）易經研究的範圍包括天、地、人三層，題材廣闊與其他學說提供可資相互溝通、補充的理念和材料，班固（西元三二—九二年）在漢書藝文志中有言：

六藝之文，樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之用也；禮以明體，明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者蓋五常之道，相須而備，而易爲之原。

這是後世學者常謂「易爲五經之原」的典據。事實上易經是一門包容面最廣，思想資源最豐富，極具探討深度的學問。從中國哲學的研究發展史觀之，易經在其綿延不斷的研究拓展歷程中，融合了中國哲學源頭的二大系：齊學與魯學，並透過各時代、各個易學家共同努力，繼往開來，推陳出新，不但造就了大易哲學的義理學、象數學及圖書學，同時

也旁通天文、歷譜、五行、雜占、建築、堪輿、醫藥、音律、兵法、藝術……等，不勝枚舉。易學的歷史成果開拓了後繼的治易者多層次之研究向度，對中國文化而言，堪稱為最具代表性之學問，是吾人窮畢生之力亦挖掘不盡的知識寶山。

本文本著易經推天道以明人道的信念，試從中國哲學的角度，將易經對宇宙與人生的哲學思想做一探討。人是宇宙中的存有者，人的生命與宇宙有著息息相關的關係。因此，本文以宇宙論的觀點為基礎，開展到人生的意義層面，期能將精微的易理利用安身，使易經哲學成為對人生能有所啟發，有所受用的實踐之學。尚需說明者，本文的天係以宇宙論為範圍。

## 二、易經哲學的宇宙觀

「宇宙」一詞在中國哲學裡指謂著空間與時間。莊子說：「有實而無乎處者，宇也。」（庚桑楚）淮南子一書中亦有言：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。」換言之，「空間」是容納萬物，使萬物得以按其秩序排列的處所。空間分知覺空間（Perceptual Space）、概念空間（Conceptual Space）和絕對空間（Absolute Space）三種。知覺空間指空間依左右、上下、前後三度而存在。概念空間以空間為吾人心之結構，亦即心所思及處而成，不受知覺的限制。絕對空間即無窮空間，由上下四方拓展至無窮。

至於時間則似一長流，連續而無間斷，予人「先後」或「連續」的經驗。空間有三度，時空則只有一度。時間可分絕對時間和相對時間二種：絕對時間無始無終，永恒相續。相對時間並不等於運動，但與運動相關聯。蓋運動是具有連續性的，吾人在事物的運動及變化中，可知覺到現象發展的先後秩序，由之而可知覺到時間。因此，我們依淮南子的說法，可得知古往今來的一系列運動和變化稱為「宇」。時間與空間是不可分割的統一場，無離開時間而孤立的空間，同時亦無缺乏空間而獨自存在的時間。因此，「宇宙」一詞常是相隨連用的，代表時空系統的原始統會。

由《易繫辭傳》得知八卦的作者伏羲氏，在其所關切的自然現象中，仰觀天象之日、月、星辰的時移，風、雨、雷、電的交作，俯察大地草、木、鳥、獸的生、長、成、衰、毀，以及山河大地的變化。他透過層層的反省和觸類旁通，經由空間意識從靜態的排列秩序中，抽繹出具對待分別性的天、地、雷、風、水、火、山、澤等八大自然現象，製作八卦以分別代表之。再憑藉時間意識，在「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。」（說卦傳，第三章）的對列格局及彼此相作用的「雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，艮以止之，兌以說之」（說卦傳，第四章）得知萬物是在「剛柔相摩，八卦相盪。」（繫辭上傳，第一章）的作用中，產生不止不息的變化，衍生品物繁然，生生相續的世界。於是由八卦衍繹出六十四卦的符號系統以示象徵。易緯乾鑿度所謂：

物，有始、有壯、有究，故三畫而成乾，因而重之，故六畫而成卦。（註一）

事實上，在六畫卦中的每一爻都代表著時空的統合。吾人可以從六爻爻位的稱呼法可看出「初爻」的「初」蘊含著時間意義，指謂事物的開啓。第六爻稱為「上爻」，「上」字含具方位的意思，意指上下四方的空間概念。因此，每卦每爻基本上都預設時空的組合形式，同時意謂著時間與空間有不可分割的密切關係。

宇宙論從哲學的意義而言，係就物體實有以研究物質世界之普遍原理，追究物質世界中一切萬物生成變化的最後原因與原理。易經的宇宙論有其獨特之處，那就是以天地間整體生命現象為著眼點，時間和空間乃是生生化化無限開顯的統合場。《易》書欲從萬物生命變化的歷程中找出能涵蓋天地萬物的總原理出來，所謂：「易與天地準，故能彌綸天地之道。」（繫辭上傳，第四章）茲試以易經哲學中的一些主要基本概念來闡釋其宇宙論。

### （一）太極、陰陽與道

「太極」一辭不見於易書經文，僅出現於繫辭大傳一次：

是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。（繫辭上傳，第十一章）

「易」在此指宇宙整個變化的大歷程。一切變化歷程的最原始處稱為太極。宋儒朱熹（西

元一一三〇——一二〇〇）格外看重，他不循漢儒以「中」訓「極」，而以太極為「至極無餘之謂」（註二）且進一步解釋「原極之所以得名，蓋取樞極之義。聖人謂之太極者，所以指天地萬物之根也。」（註三）「樞極」一語寓有動靜轉運的核心義。這是朱子對宇宙萬物的生成變化，作層層根源性的探討，所推得的最後依據。太極是遍在萬物之中的形上存有，是宇宙萬物生成變化的本根。太極對朱子而言就是「理」這一終極存有。對我們而言，此「理」不僅是在做理論探究時所推定的萬物最高原理，亦係在實在界中能妙運生生，能活動，能創造萬有的生生之理。

至於「太極」與陰陽的區分，朱子認為太極是陰陽的所以然，亦即陰陽動靜的超越形上規範。換言之，太極是無聲無臭、無形無狀、無方無所的形上之理。陰陽則為形而下之氣，乃構作個物存在的元素。朱子謂：

理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也。生物之具也。

（註四）

由朱子這一分辨，我們知道做為萬物之理的太極為萬物的創造因，亦是萬物內在普遍的本質，乃萬物的「共相」所在，是永恒不變的一，亦是人之內在價值根源所在。陰陽則被視為形而下的氣，氣為個物存在的實現依據，為太極創造之資具，係暫時性、變化性的存有，是造成萬物「殊相」的原因。



至論太極與陰陽的關係，朱子說：

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。（註五）

太極與陰陽相函不離，相需相成，太極不是超越在陰陽之上來主宰陰陽，而係內在於陰陽，作用於陰陽之內。

陰陽爲氣，氣是一種能變成有形物而自身卻無形的存在，余雄說：「中國哲學中所謂氣，可以說是最細微最流動的物質，以氣解說宇宙，即以最細微最流動的物質爲一切之根本。」（註六）依我們的看法，「氣」雖可視爲構成一切有形之物的原始材料，爲形質所由以成者，但是「氣」不能僅是無生息的物質，它本身也應該是一種有機的，能活動的存有。

張載（西元一〇二〇—一〇七七年）說：

氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。（註七）

這段話的意思是指太虛可凝而成氣，氣能聚而成物；反之，物可散爲氣，氣則能散而爲太虛。其中值得注意者，太虛是氣的本然，而不是說氣是由太虛生出，因而太虛與萬物都不

過是氣散及氣聚的不同型態罷了。

陰陽之氣所從出者，即陰陽之氣的本根，乃是太極，宋儒周濂溪（西元一〇一七—一〇七三年）謂：

太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。（太極圖說）

太極的動是本然的、內在的動，太極動則有陽分出，陽是指太極之動。動極而靜則有陰分出，陰是指太極之靜。太極雖生陰陽，然而陰陽並非各具其體而與太極判然對立。太極即內在於陰陽之中，但是太極生陰陽之「生」當如何解釋呢？明清之際的大儒王船山（西元一六一九—一六九二年）說太極是「其實陰陽之渾合者而已。」（註八）

太極既是陰陽的渾合體，則所謂陰陽只是太極自身本然的運動流行中，所呈顯出來的二種不同存在樣態，王船山解釋說：

周子曰：動而生陽，靜而生陰，生者，其功用發見之謂。（註九）

陰陽為氣，則氣之條緒節文及其運作時所依循的規律——理、道亦為太極所含。在繫辭傳裡「道」字不表示陰陽所從出的本根，而是指陰陽迭相作用時所經歷的歷程，繫辭上傳，第五章曰：

一陰一陽之謂道。

朱熹易本義註曰：「陰陽迭運者，氣也。其理則所謂道。」迭運係指陰陽相對立互相往來，在彼此相互作用中輪轉更替不已。繫辭傳在此處所謂的「道」非指宇宙的終極根本，終極根本是太極，「道」乃一陰一陽之道，是太極本然的動靜作用中分陰分陽之後才有。陰陽迭運不已的規律，亦即「道」是屬於形而上的存有，繫辭上傳所謂：「形而上者謂之道」。因此，陰陽之氣，與其所依循的活動規律「道」，以及氣本身在構造上的條緒節文，彼此間，可認辨而不可離間。

(二)陰陽的剛柔、動靜與變化

「陰陽」兩字，原為解釋事物所具相對性質的名詞，例如：男為陽、女為陰；日為陽、月為陰；晝為陽、夜為陰；暖為陽、冷為陰……等等，早期「陰陽」二字亦被認為是自然界中的兩種力量，尚不具形上意義，例如：國語載：

伯陽父曰……陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是地震。（周語）

易書中，經文部份不用「陰陽」，而用「剛柔」一詞，及十翼——易傳完成乃有陰陽的宇宙論。易象傳於乾、坤二象傳中分別以乾元及坤元為萬物的根本。乾元為陽之存有，坤元

爲陰之存有，乾元、坤元皆萬物生成變化所資，所謂：

大哉！乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。（乾象傳）

大哉！坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。（坤象傳）

彖傳以乾坤同視爲宇宙的根元，雖然乾主發動、創始、坤主承順、實現，但是仍很難避免陷入二元論的困境。至繫辭傳曰：

乾坤其易之門邪。乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。（繫辭下傳，第六章）

又曰：

易有太極是生兩儀。（繫辭上傳，第十一章）

乃於分陰分陽之上統以太極，來調節統合陰陽，使陰陽雖性質對立分別，但是在整體活動中「陰陽合德而剛柔有體」共濟於天地萬物的生成變化，有太極統合陰陽，因此易傳的宇宙論趨於一元論。

易經裡已有言氣處，咸卦彖傳曰：

咸，感也。柔上而剛下。二氣感應以相應。

此處雖未明顯地以氣言陰陽，然而在乾卦文言傳中已明確地以氣言陽：

潛龍勿用，陽氣潛藏。

在《禮記》、《春秋穀梁傳》和《春秋左傳》中已有陰陽為二氣的思想。董仲舒（生於漢高帝惠帝間，卒於漢武帝中年）則大談陰陽之氣，例如：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。（春秋繁露，卷十三，五行相生）

易經裡有關陰陽之氣的哲學，昌盛於北宋五子和南宋的朱子。其中尤具代表性者為張載。

張載承繼前人以氣言陰陽的傳統，謂：「氣有陰陽」（註一〇）同時氣有聚散的變化，他說：

氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛，循是出入，是皆不得已而然也。（註一一）

陰陽代表內在宇宙萬物的二大作用力，就其爲清濁、虛實、大小之別而成爲一系列對待性質。陽氣的作用代表著剛健、前進、上升、擴張、光明……；陰氣則代表柔順、後退、下沉、收縮、黑暗……；因此，遍在萬物之中的陰陽，不只是具對待的性質而靜態地存在，陰陽彼此間乃是具有互動及互補的關係。

此外，「剛柔」這對語詞係就陰陽發用時之性質，統言其性情功效。在經文中皆以剛柔言卦爻符號。

再就陰陽與動靜的關係而言，由於陰陽是一物的二面，彼此相需相求不可分，就其發用的性質而言，「剛」者雖爲陽之質，然而剛中非無陰。同理，柔者雖爲陰之質，事實上柔中並不欠缺陽。因此，動靜者乃是陰陽交感之幾，所謂「動」屬陽，「靜」屬陰者，係依順陰陽的作用性質之顯著處而指點。事實上，太極就其自身的本然狀態而言，恒處於動態，因此由太極自身活動中所顯現的陰陽，亦屬恒爲動態的存有，周濂溪（西元一〇一七—一〇七三年）說：

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。（通書·動靜章）

從形上的存有層面而言，動靜是交函的。陽之動函靜，陰之靜函動，易云：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」（註一二）

「乾」代表陽氣的抽象德能，「坤」象徵陰氣的抽象德能。因此，乾坤與陰陽皆兼具動靜的作用。

由周濂溪的解釋，吾人得知陰陽在動靜的功能作用上，非等同於一般物理上，即現象界中動靜分明的動靜，而是「動而無動，靜而無靜」的形上妙境。因此，陰陽不侷限在性質上的對待分別，其在動靜相交函的原理上，彼此是迭相往來的。質言之，彼此是調節、統一於太極的絕對規範中，張載說：

一物兩體，氣也。一故神，兩故化。（正蒙·參兩篇）

又說：

一物而兩體，其太極之謂與？（正蒙·大易篇）

所謂陰陽之氣，係一物而涵兩體者，此兩體涵有內在的對立，是氣之性。然而兩體是相需相成相往來，且統一於太極至一之中的。太極是陰陽的混合體，由太極的動靜作用中由一而兩，因此變化無窮，而曰：「兩故化」。陰陽之兩能相互往來，協調於一，換言之，太極能內在於陰陽，這是神妙不測的形上之境，故言「一故神」。

由於陰陽二種勢力在對待往來中相起伏、互消長，因此宇宙中任何事物沒有一直上升不下，或下降不止的變化。萬物在變化歷程中所呈現的現象，常是此動則彼靜；動極則靜

來；靜極則動來；此顯則彼潛，當顯態快走到盡頭時，則潛態應運而代之。陰陽的動靜往來始終不間斷地相推移，如是產生事物無窮盡的變化。

吾人復由「變化」的觀點而言，變化是陰陽之間互相轉換迭運的過程。其中，「變」是指事物自微而著，有形迹可資把握的明顯之動。「變」的動態有二種，一為漸進式的，可稱為漸變；一為突進式的，可稱為突變。漸變與突變是同一歷程上的二個形式，漸變成就突變，突變由漸變而來，二者互相包含，不可分離。例如：易云：「善不積，不足以成名。惡不積，不足以滅身。」（註一三）積善、積惡是漸變，由積善、積惡所招致的成名和滅身是突變。

至於「化」是一種不知不覺的移動歷程。所以不知不覺，是因「化」無顯著的痕迹可資觀察。換言之，「變」是事物在時間歷程中的橫斷面，「化」則為該事物運動的整個持續過程。若以卦體言，則「變」係指陰與陽在六爻之位上彼此往來、消息的關係。若以事物實際的發展而言，朱子說：

變是自陰而陽，忽然而變，謂之變，化是自陽之陰，漸漸消磨將去，故謂之化。  
（註一四）

### （三）乾坤的生成論



乾坤在《易傳》中是一對極具重要性的宇宙論概念。繫辭傳曰：

乾坤其易之門邪？乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。（繫辭下傳，第六章）

又曰：

乾坤其易之蘊邪！乾坤成列，而易立乎其中矣！乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。（繫辭上傳，第十二章）

乾坤在易傳中代表具生生之德的宇宙生元，在萬物中妙運生生之能，主宰萬物的運動變化，所謂「易之蘊」。吾人觀萬物品類之繁，相互關係錯綜複雜，如何從中化繁為簡，由簡御繁，則要由變易的現象世界中，抽繹出不易之原理，以期掌握宇宙萬物內在的普遍相。王弼（西元二二六—二四九年）透露了逆流溯源的本體論方法。他說：

物無妄然，必有其理。統之有宗，會之有元。故繁而不亂，眾而不惑。……故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。（註一五）

乾坤之理即作易者在萬物流轉的多樣性及變易性中所反省出來的統宗，亦即根本的元

理，因此贊之爲「易之門」。王船山以易書卦爻系統而言，乾坤並建以爲首（註一六），做爲易學發展的基點。其餘六十二卦，則由乾坤二卦衍生以錯綜於其間，這象徵著易之由體顯用。

乾坤不僅是易書卦爻系統及哲學系統的統宗，亦是資以解釋萬物變易的動力因。因此，乾坤的性情屬動態的功能作用型。乾坤分別指點對待而相關的性質，易書曰：

夫乾，天下之至健也。德性恒易以知險；夫坤，天下之至順也，德性恒簡以知阻。（繫辭下傳，第十二章）

易書作者係以人事的觀點，比擬解釋抽象的乾坤德能。對人而言，能通達事理稱爲「知」，實際按事理以完成具體的事物則謂爲「能」。乾周知萬物的所以然，故能出入於險阻而無所不至，無所不創生，故贊之以大「知」。坤因其性情至順，無所不受乾之施而效其「能」以順成天下萬物，作易者就其無滯於阻，故贊之以大「能」。乾的創生活動剛健不息，故能大明終始，坤順應於成物而厚載萬物，行地無疆。乾坤健順之德性在性質上雖相對待，但是在作用上卻是一而二，二而一，彼此在生物成物的共同目標上，協調合作，鍥而不捨。乾之健率坤之順，坤之順承乾之健，論其相互的作用形式，則易云：

是故闔戶謂之坤，開戶謂之乾。一闔一開謂之變，往來不窮謂之通。（繫辭上

傳，第十一章）。

乾坤既為陰陽之德能，陰陽以氣言，故可推知乾為陽氣之舒發，剛健行施為用，即所謂「闢戶」。坤為陰氣之凝，以順成翕受為用，乃「闔戶」之謂。乾坤之間鏗而不捨於一闔一闢，共同形成萬物「變」的情態。其一闔一闢地變化通機，往來不窮就是萬物的亨「通」順遂。乾坤在其動靜無端，陰陽無始的無限歷程中，為萬物之所資始資生，成就了粲然完備的眾有。

#### （四）宇宙運動變化的自然律

宇宙中繁然群品，變化萬千，然而作易者「言天下之至頤而不可惡也。言天下之至動而不可亂也。」蓋人與萬物係存在於自然環境中，不得不受自然秩序與環境的支配。吾人如能把握住規範萬物運轉的自然律，對整個宇宙的變化才能有一整體性的及普遍性的合理解釋。王弼所謂：「處璇璣以觀大運，則天之動未足怪也。據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。」吾人若能超拔地立於宇宙最高統一點，觀察萬物在時空中的運轉流變，則可抽繹出宇宙的若干自然律。

今試依易書蘊含的意義，抽繹出其所啓示給我們的若干自然律則：

##### 1. 對待變通律

易云：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」（繫辭下傳，第六章）蓋太極在其自本自根的本然活動中，顯現出判然對待的陰陽兩種性能後，由於陰不能離開陽而獨立自存，陽亦不能離開陰而孤立自在。陰陽又為遍在萬物內的二種勢能，陽性必須和合陰性始能創生。陰性必須順合陽性始能化育。陰陽之間，因相需而相求，彼此吸引，相互往來，形成翕闢往來的流通狀態。朱子說：

陰陽有個流行底；有個定位的。一動一靜，互為其根；便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有兩義：一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待底。（朱子語類，卷六十五）

所謂對待係指陰陽性質上的對立相待，例如東陽西陰或者是南陽北陰，這是就陰陽靜態的分別性質而言。其分別是從同一件事象所區別出來的正反兩面對立之現象。此類一事含具二面現象的情況是萬物的普遍相。陰陽且在相吸引互作用的動態歷程中互為隱顯。當陽的勢能發展至高峯時，則該事物以陽的顯相為主，陰的顯相為從。當陰的勢能興盛時，則該事物變成以陰的顯態為主，而以陽的隱態為從。

我們再以時間的流程來看這二面現象，則是互為先後，相為因果。彼此在往來推移中，形成盈虛消長之動態歷程。陰陽之間，所以能由靜態的對待至動態的往來，是基於陰陽異質間的相吸引相感應。陰陽之間所以能相吸引相感應，據方東美（西元一八九九—一九七

七年）先生的解釋是基於宇宙內部的愛之理。愛有六相四義，其所謂六相爲：

- (1) 陰陽交感
- (2) 雌雄和會
- (3) 男女構精
- (4) 日月貞明
- (5) 天地交泰
- (6) 乾坤定位

其所謂四義，大略指：

- (1) 睽通：即睽卦大象所云：「天地睽而其事同，男女睽而其志通，萬物睽而其事類。」

換言之，宇宙事物的發展是相反而相成的。














































- (2) 慕悅：性質相對待的陰陽兩性所以會相互吸引，係基於悅慕於分享對方內在本質這一活動傾向。

- (3) 交泰：天地和交，陰陽調和，萬物欣欣向榮以示福泰。

- (4) 恒久：剛柔相濟相應，必需能恒久持續，宇宙才能生生不息，永保繁然富有。（註一八）

陰陽按其本性自然而然地相傾慕相吸引，是陰陽交感的動力因。吾人若由卦爻的排列

秩序來觀察，則可發現陰陽間對待往來的形式是一旁通統貫的理則。此處所謂「旁通」係指六十四卦可排成左右兩兩相對待、相往來的三十二組形式，如圖所示：

履 	謙 	小畜 	觀 	乾 	坤 
屯 	鼎 	大有 	比 	震 	巽 
頤 	大過 	夬 	剝 	坎 	離 
益 	恒 	無妄 	升 	艮 	兌 
噬嗑 	井 	訟 	明夷 	泰 	否 
隨 	蠱 	遯 	臨 	大壯 	觀 
解 	家人 	姤 	復 	需 	晉 
蒙 	革 	同人 	師 	大畜 	萃 

渙		豐	
困		賁	
小過		中孚	
蹇		睽	
漸		歸妹	
旅		節	
咸		損	
既濟		未濟	

易繫辭上傳，第二章曰：「剛柔相推而生變化」，萬物所能產生的力量，事物所以形成和發展，皆可溯源於陰陽交錯，剛性質的力與柔性質的力之相摩。若由卦爻系統中陰爻與陽爻相求索的理則而言，清儒焦循（西元一七六三—一八二〇年）說：

凡爻之已定者不動，其未定者，在本卦初與四易，二與五易，三與上易。本卦無可易則旁通於他卦，亦初通於四，二通於五，三通於上。（註一九）

按此原理則陰陽相索，八卦相盪，觸類以長，終合成六十四卦的旁通系統。此一系統象徵著宇宙中萬事萬物皆非隔絕他物而孤獨地存在。宇中萬物事實上是物物對待，事事交感，往來變通，綿延恒久。

陰陽的交錯也象徵著剛柔的相摩，所以會造成交錯、相摩，從另一角度來解釋，則因陽多則需要陰來調劑，陰多則需陽來調節。陰陽兩性因為相需而相求，二者在相引相交中，不但互相親和，同時也因時、位：：：等因素的不同，交錯後所形成的陰陽比例之多寡有

異，因而衍生了天地間萬類雜然不齊，變化萬千的多樣現象。繫辭傳下傳，第一章所謂：「剛柔相推，變在其中矣。……剛柔者立本者也。變通者，趣時者也。」

## 2. 終則復始的循環律

易繫辭下傳，第二章有云：

易窮則變，變則通，通則久。

宇宙是一變易不息，綿延常存的一無限歷程。其所以能變化無窮，無止無終，繫辭傳指出係因變易窮盡時則當改裝易轍，如此才能變化通幾，恒久不已。若問此一變↓窮↓易↓通↓久的規則形式為何？則我們首應瞭解到陰陽間的往來是一種盈虛消息的形式。「盈」者指陽之勢力的進長，「虛」者指陰之勢力的退縮。換言之，「盈」是意謂著陽進陰退的運動趨勢，而「虛」則意指陰盛陽衰的變化趨勢。同理，「息」者指稱陽盛而息陰的情勢，所謂息陰不是說滅絕陰，而是指陰氣在陽氣的進逼下，暫時退隱而呈現靜相。「消」者指謂陰盛而消陽，所謂消陽亦非真滅陽，而是指陽氣及陽能在陰氣陰能的彰顯下，暫時退滅而成隱相。宇宙的現象是生滅無窮的，所謂「生」當指萬物由陰陽和合而肇始、發展的現象。所謂「滅」係指萬物由陰陽流轉分散而衰退、消失的現象。陰陽的盈虛消息之運轉可資以解釋萬事萬物生、長、衰、滅的現象。



萬物在時間的歷程中，雖由生而長而衰乃至滅，然而「滅」不意謂著一切歸於死寂烏有的萬劫不復之地。吾人試觀植物種子的萌芽生長至開花結果，至果實的乾縮枯裂似已死滅。事實上又不然，因為此時乾枯的果實中已含藏許多新的生命種子，待果實落地後，等生機重現時又再萌芽、生長……。

因此，遍在萬物中的陰陽，依前述的對待變通律，相吸引、相往來，以致形成事物的盈虛消息現象。然而，吾人若透過長遠的時間流變，從事物變化的整個歷程來審視，則可發現事物的變化似依循一規則循環不已。那就是事物的變化沒有不經歷潛伏、顯現、生長、興盛、成熟、沒落及再生諸階段者。

若以乾卦做為說明變化之歷程形式的例子，則其歷程形式為潛、現、躍、飛而至亢，亢不意謂著事物發展的終站，而意謂著另一新生歷程的銜接和開始，猶如俗諺「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村。」宇宙中的事物就是如此終而復始，而能無窮無盡地拓展新的機運，這就是易書所云：

先甲三日，後甲三日，終則有始，天行也。（蠱象）

無平不陂，無往不復，天地際也。（泰九三象）

天地之道，恒久不已也。利有攸往，終則有始也。（恒象）

因此，萬物在時空中所顯示的終而復始，反覆循環的現象，用一命題來表示就是「易窮則變，變則通，通則久。」「變」者指變化。「通」者指變化通機，消息盈虛，往來不止。「久」指萬物的綿延長存。總而言之，終而復始的循環律是宇宙運行的客觀規則，〈呂氏春秋·季春紀〉所謂的「天道圓」亦指此客觀自然律而言。

### 3. 總體均衡律

宇宙萬物在陰陽的消長盈虛之推移下，在時間歷程中，雖呈現出高下、盈虛、損益、長短等現象，但是這一切都不是絕對的、靜止的、永恒的，而是隨時空的移轉而變化不定。因此萬物在時間中所呈現的差異是相對的、流動的、暫時性的。例如一物若在此時此地為浮顯的現象，則在彼一時、一地中轉為沉潛貌。

吾人若站在萬物最高的統一相上，觀萬事萬物的消長起伏，則可發現萬物係處於和諧共流的態勢。謙卦彖傳曰：

天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙。

天道的流行不但造化了兩兩相待的宇中萬物，且調理之，使萬物彼此聯繫，以各種不同的方式相濟相成。在萬物彼此的互補作用中，協於一、統於一，繫辭傳所謂：「天下之動貞夫一」（註二〇）此一即制約陰陽的太極。在太極的統合作用中，萬物在變化中保合

和同，且秩然相調節。易書中「太極」、「易體」、「道」與「一」皆指同實異名，皆指點宇宙絕對至高的實體。

太極所發動的氣化活動，從根源處觀之為一元性的。因此宇宙萬物能保有一體性的秩序，乾卦彖傳曰：

乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞。

從事物的核心運動來說，宇宙萬物各有一活動的中心。在物與物層層相因中，我們可以發現中心中復又有中心，中心與中心同條共貫以統一整體的動向和韻律。宇宙萬物亦在整秩的條貫下相連屬、相旁通，層層帶動而成就一龐大而至健的和諧秩序。事物在這廣大和諧的秩序中各居定位，各得所適，各遂其生，並育而不相害。宇宙在這總體平衡律下，萬物同流共創於共存共榮的歡欣之境。

對總體平衡律的解說，我們也可透過卦系統的排列變化形式來闡釋，例如我們就六十四卦之統宗的乾坤二卦做均衡式的相交則可得否、泰二卦，見左圖：

乾 ☰

將乾卦內卦三陽爻上升至坤卦外卦得

☷ 否卦



坤 ☷

將坤卦內卦三陰爻上升至乾卦外卦得

☰ 泰卦

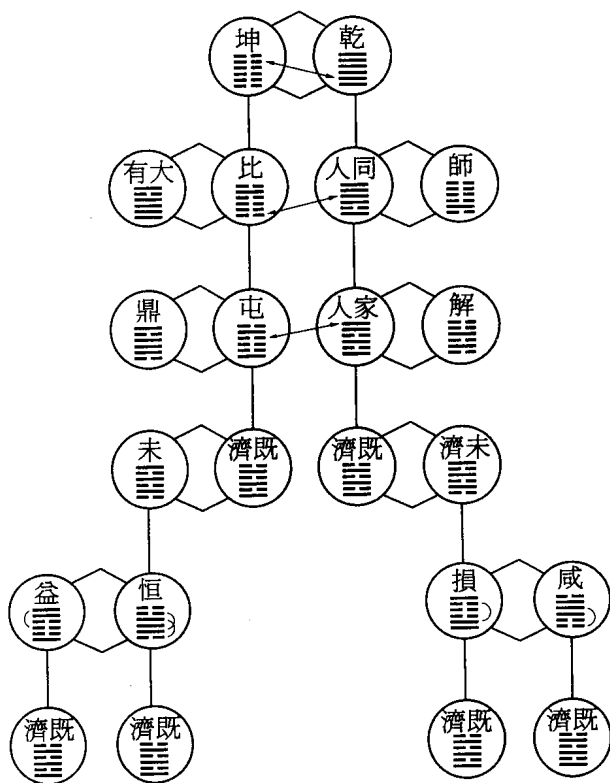
否卦外卦三爻皆陽爻，陽爻代表陽氣，陽氣爲暖氣，其流行的方式是上升。否卦內卦三爻皆陰爻，陰爻代表陰氣，陰氣爲寒氣，其流行的方式是下降。因此，在否卦中陽氣上升，陰氣下降，彼此各異行其道，不能相交感應，所謂：「天地不交而萬物不通也」（彖傳），雖然否卦六爻排列的秩序爲均衡的三陽爻和三陰爻，因爲陰陽不交感不調和，此爲隔絕式的均衡，是阻塞不通，沒有作爲，沒有發展的假均衡。

泰卦的外卦三爻皆陰爻，代表下降之氣。泰卦的內卦三爻皆陽爻，代表上升之氣。居下位的陽氣上升，居上位的陰氣下降，如是陰陽二氣得以交感互應。陰陽調和，泰卦彖傳曰：「天地交而萬物通也」。泰卦六爻的排列爲均衡的三陽爻與三陰爻，均衡且親和共濟，這是有作爲，有發展的真均衡。

吾人再觀察旁通卦所展示的例圖（附於下頁）：

按前述的對待旁通律曾提及焦循的規則，旁通之卦或於本卦的內外卦，或於別卦的內外卦各依相對應的第二及第五爻；第三與第六爻；第四與初爻的對稱關係而旁通。一對旁通卦經再旁通後產生另外二個新卦，而所生的新卦再各自依旁通法而生其他二卦。據此，做爲六十四卦統宗的乾坤二卦步步演繹發展，終至既濟卦。既濟卦不但三陽爻與三陰爻對稱均衡，而且六爻皆當位，也即陽爻居陽位，陰爻居陰位。透過旁通法，吾人可知易經六十四卦、三百八十四爻的變動皆歸趨於最足爲平衡典範的既濟卦，這象徵了宇宙大化是依

總體平衡律而進行的。



## (六)生生不息的宇宙價值論

宇宙從靜態的形式觀之，是一秩序森然，有條有理的結構。從其動態的運行觀之，則又有客觀的規律可資依循，因此雖變化萬千卻不失其條理，易書云：

言天下之至賾而不可惡也。言天下之至動而不可亂也。（繫辭上傳，第八章）

宇宙的運行，萬物的生成變化，既層層相依，因果關聯，一切依不易的理則進行，那麼易經的宇宙觀是不是在自動化的秩序下呈現為機械的宇宙觀呢？事實上不然？茲試觀易書所云：

天地之大德曰生。（繫辭上傳，第一章）

以及

一陰一陽之謂道。繼之者，善也，成之者，性也。（繫辭上傳，第五章）

「繼」者指陰陽之迭運不已，使萬物得以不守固常，而能生生不息，新新相續。因此，整個宇宙的大化流行，具繼往開來性。往者方過，來者即續，朱子說：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停。」（註二一）易經的宇宙觀不僅是動態的宇宙觀，亦是洋溢生

命大流之生態的宇宙觀。一切的變化流行係爲了促成生命，實現各個生命的內在價值，這是以實現生命爲目標的目的論之宇宙觀。因此，推動萬物變化的陰陽，實爲涵具生生之理，生生之道和生生之神用的實在之氣，程明道（西元一〇三二—一〇八五年）說：

「生生之謂易」，是天之所以爲道也。天只是以生爲道，繼此生理者，即是善道。（註二二）

若追問這種生命目的論的宇宙觀所從出之主觀原因，則我們可以說，作易者透過易經哲學所表現出的生命之宇宙觀，基本上是回溯到自身內在的價值意識中的。作易者以內在自然且應然的價值期求——亦即對生命價值予以肯定和嚮往之先驗意向性做解釋宇宙現象之出發點，據此而返識超越的天理，且認定爲應然的道德心之根源所在。另一方面，從而肯定其所觀察到的大化流行之生命宇宙，亦屬此終極性的天理所流露和呈顯。例如易經乾卦文言傳，贊曰：「元者，善之長也。」又如程明道謂：「周茂叔窗前草不除去，問之，云與自家意思一般。」（註二三）其所說的「自家意思」係契合符應程明道「觀天地生物氣象」（註二四）時所油然而興起的內心感受。

我們再看與上述觀點有關的易經本身的話。易復卦彖傳有言：「復，其見天地之心乎！」復卦䷗之主爻爲五陰爻之下的陽爻，象徵著一陽來復，呈現生機。朱子於《易本義》註曰：「積陰之下，一陽復生，天地生物之心幾於滅息，而至此乃復見。」（《朱子語類》，

卷一中亦復有言曰：「天地別無勾當，只是以生物爲心，一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」透過朱子的解釋可知宇宙萬物在運轉至否塞之際，雖一時幾近俱絕，然而剝盡復來，終現再生之時。程伊川（西元一〇三三—一一〇七年）亦有言：

「天地之大德曰生」……萬物之生意最可觀。此元者善之長也，斯所謂仁也。（註二五）

綜上所言，我們可以推定作易者係本著這種尊生彰有的生命情懷，指點出天地之所以爲天地的超越特徵——生生的好生之德。易經哲學是從長遠的時間之流，站在超越的至高處，得觀宇宙爲一總過程，一切皆在不住的流轉中，互相對待、消長、補充，從而漸漸轉化爲較高級、完美的生命形態。

### 三、本天道立人極的人生論

#### （一）相融相即的天人性命關係

易乾卦彖傳曰：

乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。



「乾道」指具化育功能的天道，這句話係就宇宙生化歷程來指點人與萬物的性命皆源本於天道。同時天道在其普化萬物的流行作用中貞定萬物的性命。大戴禮記所謂：

分於道，謂之命。形於一，謂之性。（註二六）

在易經哲學中，人不是與自然對立或孤立於自然中的。人是隸屬於自然，為自然中的一部份，與其他萬物透過各種方式聯繫，共同構成大自然這一統一的整體。人性是稟受天道之命賦而來的，因此人性的內涵係由天道所全幅規定。人性是具有天道的內容與意義的，朱子在其頗為成熟的一篇文章〈仁說〉中，對天人性命一本的道理，有著精闢的見解，他說：

天地以生物為心者也，而人物之生又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣！請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰仁，人心也。則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發而此體已具，情之即發，而其用不窮。誠能體而存之，則眾善之源，百行之

本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。（註二七）

「天地之心」係天地之所以為天地的超越特徵，天地的超越特徵係由天地生物成物的不容已活動中來抽繹。「元亨利貞」係天地生物成物的顯著特徵，可稱為天德。人心是稟受天心而生，天有元亨利貞的好生之德，因而，人稟受天的好生之德而有仁義禮智的人德。要言之，仁義禮智是同情生命，愛惜生命，條理生命，贊助生命的人性特徵，是道德價值的根源。天人是一本貫通的，就好生之德而言，在天總名之曰「元」，在人則總稱為「仁」，「仁」即本於元，同於元。「元」為天地創生活動的根源，「仁」為人道德創造的本源。

北宋理學家程伊川也解釋說：

稱性之善謂之道，道與性一也。性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。聖人因事以制名，故不同若此。  
（註二八）

天道與人性從究極根源而言是同一的，性在不同的層面上有「天」、「心」、「情」等不同名稱，究其根則一性也。

易經中指點天人相接，一本同源的思想蘊含在繫辭傳，第五章：

一陰一陽之謂道。繼之者，善也。成之者，性也。

「一陰一陽之謂道」指天道是由陰陽迭運不已的生化歷程中顯現。陰陽迭運是宇宙生化的內在作用，作易者據此以指點出道體的存有。這是中國哲學慣用的即用證體之證道方式。「繼之者」就天道言，意指天人接續之際，天命自然而然的流行貫注於人。「成之者」指稟受天命而得的人性凝於人形之中，而成就有活潑生命的人之存在。

「繼之者善」一語係就人道指陳人能從事自覺反省，善體天道大生廣生之德，思起而繼之，且順此方向而努力於自我的實現。作易者對這整個努力的過程和目標，均以肯定的價值語辭「善」來讚許。人之「善」是繼天之善而爲人之善，蓋一陰一陽相繼不絕的歷程係生生不息的歷程，易書所謂「生生之謂易」。此語中第一個「生」字爲形容詞，第二個「生」字爲名詞。「生生」一詞統言生而又生、創造不息，故重言生生以表示陰陽的運轉不窮。因此易云：「天地之大德曰生」。

總而言之，人性由天道所賦，人心亦含具生生之理。因此人應備感尊榮，格外珍惜人性的高貴資賦，從而戮力涵養擴充人內在的好生之德，本天道立人道，行人道以契合天道，期能上臻天人合一的圓融之境。

## (二)「民胞物與」的生命懷抱

我們在前面探討易經哲學的宇宙論時，得知從萬物窮本溯源可推得宇宙絕對的至高本

源——太極。因此，萬物就所從出的本源而言，乃是同出於一體的，所謂：「道之於一，造分天地，化成萬物。」（註二九）

太極之理不僅遍在萬物之內，且爲一切價值之泉源及型範。朱子說：

太極只是個極好至善的道理，人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極，是天地人物萬善至好的表德。（朱子語類，卷九十四）

宇宙間不但人人、物物皆有一太極，而且每一個人，每一個物所含具的太極不是相歧異，相阻隔、不往來的。程伊川說：「物散萬殊，然萬物一理也。」（註三〇）這是說人與人，人與物，物與物的關係是「理一分殊」的，理係天下的共理，是萬物資以認同的同一性所在。因此，透過同一性，萬物得以相感通而構成一有機的整體。朱子說：「統體是一太極，然又一物各具一太極。」（註三一）蓋萬物從「殊相」而言，雖彼此分殊，然而就物物之間彼此相需相成的關係而言，則每一個體皆有賴於統攝無數其他的個物存在所運作之功能以維持著自身的存在。同時，該存在個體所顯發的功能，亦被其他存在者所攝取，華嚴經所謂：「一即一切，一切即一。一毛孔中，安藏十萬剎。」（註三二）因此，物物之間從分殊的存在特性中，平等地顯發出作用來，互攝互成而「保合太和以利貞。」

職是之故，人與萬物不但於「理一」處而言是同源一本的。從「分殊」處而言，物與物相感通、互補而實現一共存共榮的生命整體。顯示出物物之間是如此的相需相賴。因此，

我們可以說眾生平等，萬物齊一，蓋物物之間彼此息息相關，休戚與共。吾人若能體悟到人與萬物的平等及互賴關係，則吾人能不培養張載視天下為一家，萬物為一體的「民胞物與」（註三三）之博愛情懷嗎？

### （三）參天地化育的人生價值論

人雖是由天地所生，而為萬物之一，但是人的生命意義，則不是夫物芸芸之一。蓋人之性是天道內在於人之最靈明者。人有能自覺反省的心靈，因此透過心靈的修養能超越於萬物之上，在人性層層的提升中，上達於天。《易》云：「聖人之作易也，將以順性命之理。」（說卦傳）人的心智既然能通達性命之源而與天合一，然而人究竟要藉甚麼基礎來和天合一呢？那就是人能從本身自覺反省的意識中，契悟天地所以為天地的超越特徵——生生之德和生生之理，從而參與天地生物成物的化育活動，泰卦象曰：「財成天地之道，輔相天地之宜。」在天生人成，共同曲成萬物的化育中，人終能臻於穆穆雍雍之境界。易繫辭下傳，第十章說：

易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六，六者非它也。三才之道也。

「三才之道」即人法天效地之道。易經昌明人性人能，肯定人崇高的生命意義，把人

在萬物中的地位提升到宇宙層面，與天地同流共化。因而，人不再是渺小的萬物之一，而是萬物中有資格能「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」（乾卦文言傳）者。是以，人當珍惜自己的生命，自尊自信，自我期許，力爭上游，期能在面對宇宙生命的愛贊化育中，與天地並立並大，上下與天地同流。

因此，人的生命在這一莊嚴的意義下，自覺自己的前途是如此遠大，前途無限美好，豈可自慚形穢，妄自菲薄。因此，貴為萬物之靈的我們應當自愛自重，鼓起生命力努力作爲一番，才不愧此一生。易經對人的宇宙意義做了如此崇高的肯定，對人而言，實具有鼓舞人無限向上的生命動力，王船山說得好，他說：「夫易，天人合用也。」（註三四）誠是言也。

#### （四）以仁的自覺窮理盡性以致於命

人既是天地所生萬物中，最靈秀而美善者，人性既與天性貫通，則人當興起一認識和自覺，意識一己生命在天地萬物中的莊嚴和神聖性。由這一自覺，油然而起自尊自愛之力，從而發自內心地自我期許，努力修養以淨化生命，充分實現天所命賦予我的性份內涵，提升生命的境界，到達與天德同條共貫的理想。這的確是人生真意義、真價值所在，易所謂：

和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（說卦傳，第一章）

「命」指天對人的命賦，亦即人的性稟，人性即天性。人性的實現對人而言，實即天道的開顯和完成。吾人應進一步去深思的是吾人自身當如何去「窮理盡性以至於命」呢？易經和孟子（西元前三七二—三二九年）在這方面提示了非常寶貴的線索，他說：

盡其心者知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（盡心上）

又說：

惻隱之心，仁之端也。（公孫丑上）

朱子在《四書集註》〈孟子盡心篇〉上第一章對「心」有過重要的解釋，他說：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」「心」是人靈明的明覺，有此明覺，人才足以對一己的生命做內在深刻的反省。人之所以為人的超越特徵之一，亦在於能從事高意識活動的「心」。孟子以心言仁，心之明覺亦即仁之感和活動。程明道說：

醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺，不認義理為不仁。譬最近。（註三五）

程明道此處對仁的解釋最為精彩，「仁」是人稟受天性於內在之本體，能以靈明的知

覺來感受外物，回應外物。從孟子所舉乍見孺子將入於井，而起慌惕惻隱之心的例子來看，仁不僅存有而且亦活動。馬一浮先生說：

仁是心之全德，……此心之所以能感者，便是心。（註三六）

「仁」有明覺和感通性。吾人內心之仁，乃是秉受天命之全。因此，由仁當可推本於天。吾人能否「窮理盡性以至於命」，其關鍵端視於人能否求放心，回歸到自家性命中以體證人心中之仁，復由此內在感通之仁心推本於天。因此，由人道內證天道，是一「仁」的自覺反省歷程。吾人若能立大體之官，由仁之自覺促使仁對外感通，使之在吾人生命中充塞流行，擴而充之。如是，吾人對其他人物不但能產生感通，且進而體悟既內在亦超越，普遍流行於物，顯現於物的天道。透過對天道的肯定，吾人則能進而「存其心，養其性」，由生命的實踐來上達天德，與天契合為一。這就是易書所謂：「君子體仁足以長人」（乾卦文言傳），「成性存存，道義之門。」（繫辭上傳，第七章）

##### （五）以憂患意識開物成務

在陰陽交感、往來所形成的天命流行中，人所承受的天命可分為「性命」與「運命」。「性命」是指人稟受人之所以為人之理，這是孟子所謂仁、義、理、智根於心者，係人人所同具之「雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」（孟子盡心上）。「運命」是天



以外力及機緣來影響人生之際遇者，為運數之命。荀子所謂：「節遇之謂命」（正名），以易經而言，這是陰陽氣化流行時，緣於剛柔、奇偶、明暗、冷暖……等不同的質，處千差萬別の時位，所產生林林總總的變化。

因此，宇宙大化在總體上雖不失為和諧，但是在時空所形成的歷程上，則有許多人不能接受之曲折和坎坷。例如，人各有不同的命運，以及大自然天災地變等災異現象，這是人所難以解釋的，朱子亦嘗曰：「二氣五行始何嘗不正？只滾來滾去便有不正。」（朱子語類，卷四）又云：「滾來滾去，便有昏明厚薄之異。」吾人可將這種人力所難以自主，所難以改易的氣運和勢力稱之為「氣命」。涉及「氣命」則有人智力、經驗及形軀的種種限制和差異。再由歷史發展、社會變遷所產生種種錯綜複雜的曲折而表現之限制。於是在人事的影響上則有易辭所謂的吉、凶、悔、吝、無咎等不同結果。

對這些結果的判斷語，是根據人在氣運之命的際遇中所關係到的「險易」、「是非」、「利害」、「得失」……等等。人在茫茫然的氣運之命中，對宇宙與人生的瞭解，實在有著許多不可知的因素存在。然而在殘酷的現實中，人的生命卻勢必會遭遇到許多不同程度的衝擊與損害，使人陷於恐懼、緊張、不安……之中。

先聖先賢們以悲天憫人之心，對生靈在氣運之命失調，或人為災禍中所遭受的苦痛，感同身受。他們對之所投注的，不只是對自然的驚奇，而且更是對人生疾苦、禍福的無比

關切。從中生發解憂脫苦，創造人生幸福的苦心宏願。因此，易經繫辭所流露出來者，多戒慎危懼之心，憂患之情，所謂：

易之興也，其於中古乎，作易者，其有憂患乎。（繫辭下傳，第七章）

易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事耶？是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也。（同上，第十一章）

其出入以度，外內使懼，又明於憂患與故。（同上，第八章）

關於易書中憂患意識的形成原因，徐復觀先生有過恰當的解釋，他說：

憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟慮而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的，要以己力突破困難而尚未突破的心理狀態。（註三七）

又說：

在憂患意識躍動下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在「敬」，「敬德」，「明德」等觀念

裡面。(註三八)

從易經看來，處憂患者解憂患之道，在於當事人勇敢地面對無可逃避的現實，竭盡自身的智能與努力，以無比的毅力擔當個人的、或家國天下的重責大任。這種苦心孤詣的大擔當是需要渾厚雄勁的內在生命力。這種內斂充盈的內在生命力，當透過一種無比超拔的生命志節來持守，這是人崇高的生命意志力之展現。是故，我們可以說憂患意識係源於人對生命的無比敬重之情，珍愛之心，面對生靈之不得其所，心中感發無窮的戚苦之念。在悲天憫人之餘，洞察大自然生生不已的天機，及運命的流轉不居。聖人有鑒於此，因而生機復燃，懷抱著奮發不已的上進心，承擔勇不可當的責任感，參贊天地化育之機。

換言之，憂患者處困窮之境遇，仍對人生現世心懷無窮希望之願欲。於是秉誠摯之心去其形礙，而與宇宙同體，其潛藏在人性中的無限智慧乃於憂患一念激盪而逼出，持「時中」的應變精神，處窮則變，變則通，通則久，由是開物成務，為天下生民創造生生不已的前程，由危轉機，使宇宙中生命更充實、更完美、更亮麗。

易經中的憂患者，其承擔為天下生民安身立命的使命感，不僅為責任心的流露，更是植基於內在道德意識的表現。因此，易經所啓示的解憂防患之道，繫於戒慎誠敬的心性修養，與事功的創建。而外在的事功創建係由內在的德性心所推展開來的。因此，易經繫辭下傳，第七章，三陳九卦：履、謙、復、恒、損、益、困、井、巽。以九卦所示的人事之

德來敬慎行事，以轉憂患爲安樂。孔穎達在《周易正義》中所謂：「以爲憂患，行德爲本也。六十四卦悉爲修德防患之事，但於此九卦最是修德之甚，故特舉以言焉。」因此，憂患意識是要人修養德性，從而轉化爲贊天地化育，以開物成務之偉大德行的。

#### 四、結語

易經的宇宙論所表達的基本觀點是：道器合一；理氣一源；動靜交函；陰陽相依互補；萬物在太極生生之理的調節下，旁通統貫，整體和諧，平衡發展，物物互輔互成，萬物的運動變化循環而復始的規則循環不已。因此，展現在宇宙中的生命氣象恒生且綿延不已。

吾人考察易經的宇宙觀，推知作易者係在仰觀俯察天地的生物氣象時，透過一己內在價值意識的反省，從而指證出一陰一陽恒動不已的變易之理，是生生之理。天地終而復始的生物成物作用，係一價值的表現。換言之，由陰陽所顯示出來的生生之理，實爲宇宙「善德」的表徵。天地之所以爲天地，在於其生生之大德。由天地的好生之德，作易者從而體認到此生生之理，亦是人性及人道之道德實踐的超越形上根源。天人是一本的，天人原是無間隔的。因此吾人可由盡心知性以知天，易書所謂：「窮理盡性以致於命。」

至於天人貫通的關鍵，則在於人性中「仁」的反省自覺。蓋人是在以仁德感通萬物時，泛生愛物惜生的廣大同情心，也因而起不忍見氣運之命的失調及人爲的禍害，所帶給生靈

的流離失所。於是聖人們在這種悲天憫人的情懷下激發了憂患意識。憑著憂患意識，聖人們雖處困頓侷限之時，卻仍然一心湧現承受苦難的使命感。他們努力於進德修業，在開物成務的事功創造中，贊天地之化育，在窮、變、通、久中建立可大可遠的道德事業。

總而言之，易經的人生觀是要人處困境中猶能知奮發進取的人生觀。易經哲學恒要人在困苦中對未來仍心生希望和信心，把握任何一時際的生機，創造形勢，化危為安。

從另一方面而言，人生在世是應該有一番理想和抱負的。易經哲學啟發我們在展望理想時，不忘落實在不完美的現實條件上，掌握一切可資利用的條件，以無比戒、慎、恐懼之誠摯生命，朝向理想，步步前進。

易經哲學實在是處亂世、衰世中，最能激勵人生以樂觀進取，開創新機運，扭轉大局勢的生命哲學了。易經哲學對我們今天這個充滿憂患，也暗伏契機的時代而言，堪稱為最能振衰起弊的力量泉源。

## 註釋

註一：見新興書局影印本，《易緯·乾鑿度》，頁五九。

註二：見《朱子語類》，卷九十四。

註三：同註二。

註四：《朱子文集》，卷五十八「答黃道夫」書。

註五：同註二，卷一。

註六：余雄《中國哲學概論》。

註七：張載《正蒙·太和篇》。

註八：王船山《周易內傳》，卷五。

註九：王船山《周易內傳發例》。

註一〇：同註七，《神化篇》。

註一一：同註一〇，《太和篇》。

註一二：易經繫辭上傳，第六章。

註一三：同註一二，第五章。

註一四：同註二，卷七十四、易十、繫辭上之上。

註一五：王弼《周易略例·明彖篇》。

註一六：此義係參考王船山的見解。

註一七：繫辭下傳，第八章。

註一八：參考方東美先生著，馮滬祥先生譯：《中國人的人生觀》，頁四七—四八，本文所列「四義」下的解釋有筆者補充說明者。

註一九：焦循《易圖略》，旁通圖第一。

註二〇：易經繫辭下傳，第一章。

註二一：見朱子《四書集註》註子曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」

註二二：見《二程遺書》第十一，明道先生語一。

註二三：二程語錄，卷四。

註二四：同註二三，卷六。

註二五：同註二三，卷十一。

註二六：《大戴禮記本命篇》。

註二七：《朱子文集》，卷六十七。

註二八：同註二三，卷二十五，伊川先生語。

註二九：見許慎說文解字。

註三〇：《二程全書》，《粹言》，卷一。

註三一：同註二，卷九十四。

註三二：華嚴如來不可思議境界經，廬舍那品二之二。佛不可思議品二十七之二。

註三三：同註七，西銘。

註三四：王船山《周易外傳》，卷五。

註三五：同註二二，第二上，二先生語二上，此句註一「明」字以示明道所語。

註三六：馬一浮《復性書院講錄》，頁三八，台北：廣文書局，民國六十六年元月再版。

註三七：徐復觀先生《中國人性論史》，先秦篇，頁二〇—二一，台灣商務印書館，民國六十六年四月三版。

註三八：同註三七，頁二二。



## 捌、易經哲學的時中理念

### 一、序

易經一書常被人視為研究變易的哲學，其所探討的變易，係透過人的主體精神出發，在人與宇宙動態的交互感應中，深入體驗存有的奧義，作易者在天、地、人所交織成的「同聲相應，同氣相求」（註一）、物物間互動而諧和的體驗中，將存有的價值，安立在整體渾全的和諧境域上。作易者並將人內在心靈的價值意識，與天地變易聯繫起來，建立極密切的相互關係；在生生之德的形上共理中，以參贊天地化育的仁心宏願，實踐天人合一的終極價值理想。換言之，作易者在投入時變日新的時間歷程中，體悟生生的中道原理；亦即由時變裡，契合和實現「中」的常理常道。清儒惠棟（西元一六九七—一七五八年）簡明的說：「時中者，易之大要也。」（註二）宋儒程頤（西元一〇三三—一一〇七年）則說：「易，變易也。隨時變易以從道也。」（註三）「變易」，為時間歷程中所展露的無窮變化。「道」，則指萬物所共同遵循的最高形上原理。本文試由易書及宋明易學家的闡釋，擬以天地生生之德的無上原理，先分別探討「時」與「中」的可能涵義，再進而究明

時中的天道原理；以及理想人格在「時中」實踐上所秉持的形上信念及可能的原則。粗陋之處，尙祈時賢不吝賜教。

## 二、「時」與生生之德

易經六十四卦的每一卦皆具「時」與「位」的成素。若「時」指時間，「位」指空間；則每一卦爻皆係以時空的統合場，做為即事言理的背景。其間吾人在理解活動中，或可暫置「位」的條件，而考慮「時」的因素；卻難捨棄「時」的因素，而只考慮「位」的條件。再者，吾人行事若失「位」，則猶可移位補救；若違「時」，則時不我與，難以回頭挽救。「時」對「位」而言，是銜接事態來龍去脈的關係；「位」對「時」而言，則為事物在此一演變脈絡下，某一時程橫斷面之樣相。因此，在易經中，「時」與「位」雖不相離，然而六十四卦、三百八十四爻，在指陳事象、裁斷吉凶時，卦義多取於「時」，爻義多取於「位」。換言之，作易者對各爻的吉凶判斷，係以該卦的「時」義為背景（註四）。在六十四卦的彖辭中，因「時」、「時義」、「時用」和「隨時」，而讚以「大矣哉」者，共十二卦（註五）。此外，損、益二卦言「與時偕行」，豐卦言「與時消息」，亦以時義為重。可見「時」在易經哲學中的重要性。

如人所知，易經哲學對宇宙與人生持動態的觀點。換言之，作易者把宇宙萬象置於時

間的流程中，以審視其演變發展的歷程，尋繹其中變易的法則。再從諸般變易的法則中，梳理出最根源性的樞機，以便在現實生活中善加把握，並易知易從，以簡御繁。鄭玄（康成，西元一二七—二〇〇年）在其所作「易贊、易論」中云：「易之爲名也，一言而含三義：易簡一也，變易二也，不易三也。故繫辭云：『乾坤其易之緼邪！』又曰：『易之門戶邪！』又曰：『夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣，易則易知，簡則易從。』此言其易簡之法則也。又曰：『爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。』此言順時變易出入移動者也。又云：『天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣。』此言其張設布列不易者也。據茲三義而說，易之道廣大矣。」（註六）鄭氏的一名三義說，有易書繫辭大傳爲據，且三義者，非持三種個別義，而係統合此三層義蘊相資補充，易之義才算勉爲周全。事實上，此三義的解釋皆與「時」有關，顯而易見的是：變易乃「順時變易、出入移動者」指「變易」，吾人對事物的變化；要透過事物在時間歷程呈現的先後秩序之關係，才得以瞭解。鄭氏對「變易」的解釋尚可接受，然對「不易」的解釋，似取於易書符號系統所定的卦爻位，則有待商榷。熊十力先生批評說：「此不易義，鄭玄以來皆不得其旨。夫易者象也。象者假彼以明此也。不易之義，蓋謂本體之流行，雖現作萬物，變化不居，而其虛無感動，清淨炤哲，無煩不撓，淡泊不失諸德，實恒自爾，無有變異。」（註七）「本體」當指能發用變易，

而自身爲至純至粹、不變化的形上實有。本體「清淨炤哲」，雖無形質，卻非全無作用。本體的流行、顯現，即其作用。「不易」，係指本體涵具的常德恒久不易。作易者取象於卦爻位以象徵表示，非以所設定的卦爻位爲「不易」。易經哲學持實在論的立場，本體內在於現象中作用，現象受制於時空條件。然而形而上的本體爲永恒的存有，易繫辭傳所謂「神無方，而易無體」（註八）。本體是隨處遍在，隨時發用的，因而「不易」與「變易」之間，成一體用的關係。熊十力先生謂：「由體成用，是不易而變易，即用識體，是於變易而見不易。」（註九）此爲大易體用不二之理。因此在宇宙大化之流中，「不易」爲易之體，「變易」爲易之用。「變易」需由時間歷程來開展，則「不易」的作用，開顯於時間歷程中。從吾人認識的觀點言，則需憑藉「不易」在時間歷程中所展示的大化之迹，作極深而研幾的形上反省，才得以以上達「不易」的永恒相。易繫辭大傳所謂：「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽。」（註一〇）由變易返識不易後，復由不易來擬議、掌握變易，所謂「易之爲書也，原始要終，以爲質也。六爻相雜，唯其時物也。」（註一一）

至於「易簡」，鄭康成指向做爲易之門戶的乾坤。熊十力先生釋曰：「易簡者，貞固專一之謂，乾坤同有貞固專一之德也。」（註一二）「貞固專一」只說明易簡的形上屬性。至於其進一步涵義，程石泉先生謂：「易者趣時者也。簡者問也，空間也。乾之用因時間而知，坤之用因空間而知，時間顯示創化，空間萬物賦形。」（註一三）頗具新義。孫智

蔡先生謂：「易簡即陰陽或乾坤，乃大易藉以顯用之二種法式。」（註一四）很脛合易書繫辭傳的說法。（註一五）

因此，「易」的涵義有三層面，均得藉「時」來理解。然而，在易經哲學中，「時」非一能客觀化的認知概念，「時」應由隨從事物生成變化的化生歷程上來瞭解。故對「時」的觀察與體認，離不開事緣與實際變易的事件。換言之，吾人欲了解「時」的義涵，得透過與時推移的事件與事緣。易之三義：變易、不易、簡易，從另一觀點而言，是從時間的無限歷程中，揭露萬物生生不息的脈動。唐·孔穎達（西元五七四—六四八年）發揮「生生之謂易」（註一六）這一精要命題，在《周易正義·序》中對「易」有一精闢解釋，其言曰：「夫易者變化之總名，改換之殊稱。自天地開闢，陰陽運行，寒暑迭來，日月更出，孚萌庶類，亭毒群品，新新不停，生生相續，莫非資變化之力，換代之功。然變化運行在陰陽二氣，故聖人初畫八卦，設剛柔兩畫，象二氣也，布以三位，象三才也，謂之爲易，取變化之義，既義總變化，而獨以易爲名者。」其中所言「變化」、「改換」、「更迭」、「孚萌」、「亭毒」等作用力，均需透過時間歷程來運作，皆指向成就「新新不停，生生相續」這一總目標。易經中「時」與「生生」有相互依存及互爲解釋的密切關係。羅光先生說：「時在易經的重要，應從生生的思想去追求。」（註一七）我們若由「生生之謂易」來理解「時」與易經的關係，則易的卦爻符號系統，可謂藉「時」以示變。易經哲學的受

用處，在示人變通以趣時，利用以安身。方東美先生說：「趣時以言易，易之妙可極於『窮則變，變則通，通則久』之一義，時間之真性寓諸變，時間之條理會於通，時間之效能存乎久。」（註一八）從易經哲學言，「變易」是時間可理解者，在變易中，事物由時之化，形於漸而物成，消於煩而物毀，事物的成與毀可視為盡變而「窮」。然而宇宙大化行健不已，物窮則革故推新，蘊有「變易」義。若由事物遞承的脈絡來說，則時間的條理會聚於「通」。由時會的運轉無窮，事物更迭之綿延廣續的意義言，則「新新不停，生生相續」而成就綿延無盡的「久」。如此，「窮」、「變」、「通」、「久」連結成一循環性的永恒法則。由六十四卦觀之，乾為首卦，第六十三卦為既濟卦，象徵事物的發展既成亦窮，然後繼者已隨之而至，此即第六十四卦的未濟卦。易書置此卦於末，意謂整個宇宙的大化流行不已，時間亦在物變的窮—變—通—久的無限循環中，趨於無限和永恒。從時間、變易和生生的三重相互關係中，我們意識到易經的「時間」不是知識論上一獨立的抽象概念。

### 三、「中」的涵義

按周易經文言及「中」者，僅有三個卦的爻辭。（註一九）而傳文中，文言、彖、象言「中」者，則達五十六卦之多。其餘八卦（註二〇）之彖、象，雖不言「中」，亦皆各有準「中」之義。「中」在傳文出現頻繁。彖傳言剛得中或柔得中者，計有三十六卦（註

二一），象傳言「中」者，乃有四十八卦。由此可知「中」的問題，為探討易經哲學應當處理的核心問題之一。

首先，我們可由易經的卦畫來看，第二爻為內卦之中，第五爻為外卦之中，此兩爻為易卦爻位的「中」。我們由彖、象辭似可得二原則：凡言「剛中」、「剛得中」者，必有九五或九二爻，且辭義多屬吉。凡言「柔中」、「柔得中」者，必有六二或六五爻，且多象徵小事吉。若九五、六二，則不僅合乎「中」且「當位」，因此特稱為中正（正指當位）。例如同人彖：「中正而應」，指九五。中正有時稱為正中、中直。中與正，無有不善，然「中」之善，猶勝於「正」，易卦凡二、五爻之居中處，其卦爻辭言吉者獨多。事實上，二、五兩爻係就卦爻位上言中，就實質意義言，「中」是從整體性言人之行事能因「時」、「位」的條件，善用「應」、「承」、「比」、「乘」……等關係而得一圓滿的融洽狀態（註二二）簡言之，合乎「時」宜者，即為「中」。

就爻位而言，中與正，雖無有不善，然而「中」之善，猶勝於「正」。朱熹（晦庵，西元一一三〇—一二〇〇年）解釋說：「蓋事之斟酌得宜合理處便是中，則未有不正者；若事雖正而處之不合時宜，於理無所當，則雖正而不合乎中，此中未有不正，而正未必中也。」（註二三）然而，我們處事如欲「得宜合理」，則吾人處事時，應當由整體的靜態條件和動態關係中全盤考量，尋一統合點以面面兼顧，曲盡其宜。因此，在「中」的豐富

涵義中，當具備不可或缺或達成整體和諧性的正義原理。

「中」在易經裡，隱含了判斷吉凶得失的規準義，亦即處世應變的規範義。至此，我們要追問「中」在中國上古的歷史文化上有何深遠的義涵？方東美先生對這一問題的研究，提供了我們極具意義的啓示。方先生認為先秦儒家有兩套思想：一為在時間上注重永恒和歷史傳統的《尚書》；另一為注重時間生滅變化中的創造過程，為儒家開創的一面，《周易》是其代表。

方先生認為《尚書·洪範篇》代表古代中國由神秘宗教到理性哲學的轉變。其中，洪範九疇的第五疇「皇極」係根本精神所在。從《爾雅》到漢儒皆解釋為「皇者大也，極者中也。」之「大中」也就是周易「大中以正」的「大中」。《左傳·成公十三年》載劉康公之言謂：「民受天地之中以生。」《漢書·谷永傳》更進一步言：「建大中以承天心」（註二四）「中」，不僅具本體論的意義且涵有一切價值的根源義。「允執厥中」（註二五）成為中國思想上的一貫原則。

至於「皇極」的字義，方先生說：「『皇極』一辭，質言之，實指『太極』。以『太』或『大』釋『皇』，……『極』之一字，其具體原義但指某建築物之『主棟』或『屋極之中』，或某房屋之『屋脊』。由之逐漸引伸……即根本或初因。」（註二六）方先生進一步指出「皇極」或「大中」之象徵意符，含有四義：（1）九疇洪範，如箕子所陳，不



畜一部神聖之「天啓錄」，饒有宗教意涵。(2)「大中」對實在界建立一大哲學規準與價值準衡。(3)此種存有論及價值觀與中國古代文化配合，遂特顯其道德規範意義，表現於中國生活之各層面。(4)合宗教、哲學與倫理等各層面而綜觀之，「大中」藉旁通交感，正是政治智慧之通體流露，完整表現。」（註二七）

由上觀之，「大中」指向萬物所資始的形上根源，亦即萬物發展的歸宗處。同時，更表徵著終極的價值理想所在。「中」可說是本體論和價值論諸原理的縮寫意符，由之而開展出廣大悉備的「中正」原理，創發了儒家源遠流長的中道哲學（註二八）。在先秦儒家的重要典籍裡，「中道」精神遍及了《尚書》、《易經》、《春秋》、《周禮》、《論語》、《孟子》及《中庸》等經典。例如，《中庸》就其名義而言，「中意謂著中央，庸意謂著普遍的及和諧的。前者關涉著人性，後者關涉著宇宙。合而言之，人性裡內在著和諧性，潛具於人的道德性格中，彌漫於整個宇宙裡。」（註二九）

#### 四、天道運行的時中原理

由「時」的觀點看宇宙，則萬物恒為一生成變化的動態歷程。萬物在生生之德的律動下，由生命的潛在本性朝向盡善盡美的生命目的逐步實現，所謂：「品物咸亨」（註三〇）。「變易」可說是以宇宙個體及整體的本性或內在秩序為活動的動向。

萬物所以能按本性亨通地發展，係得力於萬物所資始與資生的乾坤元體。《易》書說：「乾坤，其易之門邪。乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」乾坤或陰陽在作用上，雖各自有相對待的異質特徵，然而其發用特質的對待性，並不構成兩者間的緊張與互斥狀況。兩者在作用上的異質對待，構成了相互間吸引、往來的依存關係，《易》書所謂：「是故闢戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通。」（註三一）乾坤或陰陽在相互吸引的往來變通中，相持互補，各盡其長，互補其短，在合作無間中化生了繁然萬有的世界。換言之，生生的律動非由陰陽的對立矛盾所致，而係依陰陽和諧的合作關係以成。

陰陽的合作性來自相互間的感覺，《易》書咸卦彖曰：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。」張載《橫渠》，西元一〇二〇—一〇七七年）解釋陰陽之間的互動關係說：「氣有陰陽，屈伸相感之無窮。」（註三二）他進一步將感應之涵義說明為：「以其能合異，故謂之感，若非有異，則無合。天性，乾坤、陰陽也。二端故有感，本一故能合。」（同上）程頤（伊川，西元一〇三三—一一〇七年）甚至說：「天地之間只一個感與應而已，更有甚事。」（註三三）對他而言，感應是陰陽之間無盡的開闢作用。

因此，陰陽內具的統一之和諧性原理成為易經解釋萬物生成變化的最普遍原理。《易》書有言：「天下之動貞夫一。」（註三四）此「一」係陰陽在彼此開放、流動中，因其和

諧性而構成爲有機的一體，換言之，「一」具有整體性及統一性的涵義。張載對陰陽二而一的關係解釋爲：「兩不立，則一不可見，一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。感而後有通，不有兩則無一。」（註三五）他更進一步闡釋說：「一物兩體，氣也。一故神，兩故化與。」（註三六）「化」是陰陽相生的實然作用，清通不可測的「神」是調節陰陽往來通化，使其產生和諧的對應關係之形上統一原理，張載所謂：「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」（註三七）

《易》書就陰陽共同從屬的發用規律而言：「一陰一陽之謂道」（註三八）陰陽在依循其共同的統一性運動法則下：乾以其靜專動直之理，物受之成其性，坤順承乾，以其靜翕動闢之理，凝萬物以形。乾坤係在和諧的對待感應下相合，天地萬物在這一無盡的和諧感應下大生廣生，《易》書說：「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」（註三九）

因此，自然宇宙的存在和活動，就宇宙論的意義而言，呈現著成毀的變化流轉現象。若由現象靜態的橫切面觀之，則普遍顯示了二極化的對待。我們在易經中常見到使用相互對待性的語辭和概念來指陳所觀察到的這一普遍現象。例如，繫辭傳的首章即使用了下列對待性的語辭：天地、尊卑、乾坤、貴賤、動靜、剛柔、聚與分、吉凶、變化、男女……等，最後皆歸向統一的形上總原理中，所謂：「易簡而天下之理得矣，天下之理得而成位

乎其中矣。」

天下之理所以能「成位乎其中」，係因天地間一切兩兩相對待的現象，皆根源於形上的共理——乾坤或陰陽，乾坤或陰陽在其動態的對應感合中，蘊含了最高的統一律。雖然，在自然界裡亦存在著對立而衝突的不協調事實，卻難為儒者所正視且理解，猶朱熹（元晦，西元一一三〇—一二〇〇年）所說：「二氣五行，始何嘗不正？只滾來滾去，便有不正。」（註四〇）儘管陰陽在迭相運轉的動態歷程中有偏失不正處，若從長久、高遠的時空觀點而言，天道在生生之德律動下的變易，隱含了動態的平衡相，易書謙卦彖曰：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙。」進一步言，陰陽於窮—變—通—久的互變法則中，顯示了物極必反的中道精神。易書在卦序上做剝盡復返的安排，泰卦大象所言：「無平不陂，無往不復，天地際也。」皆透露了其中的消息。王夫之（船山，西元一六一九—一六九二年）明白的說：「大中者，陰陽合德，屈伸合機，萬物萬理之大本也。」（註四一）因此，我們可以說，對作易者而言，中道的自然法則才是作易者心目中可久可遠可大的宇宙正道。中正之道是宇宙中萬物並育而不相害的和諧原理，亦是萬物共存共融的形上律。

然而究竟是甚麼力量使許多相互對待、抗衡的事物或作用力在中道的法則上統一起來呢？在易經哲學裡，這統合的力量歸屬於「太極」（註四二）周敦頤（濂溪，西元一〇一

七一〇七三年）在太極圖說中，指陳陰陽係由太極分化出來的相倚相生者。他說：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽兩儀立焉。」朱熹在太極圖解裡認爲太極對陰陽而言是「所以動而陽，靜而陰之本體也，然非有以離乎陰陽也，即陰陽而指本體。」太極既不離陰陽，則太極當內在於陰陽而作用於其間。因此，朱熹又說：「動時便是陽之太極，靜時便是陰之太極。蓋太極即在陰陽裡，……在事物而觀之，則陰陽函太極。」（註四三）

王夫之視太極爲陰陽之渾合者，在論就二者的關係上強調太極對陰陽具規範義。陰陽各自的異質作用係合同於太極，他說：「兩儀，太極中所具足陰陽也。儀者，自有其恒度，自成其規範，秩然表現之謂。兩者自各爲一物，森然迴別而不紊……。陰陽之種性分而合同於太極者，以時而爲通爲變。」（註四四）透過宋明儒者對易經哲學所做發展性的闡釋，我們發現太極在分化成陰陽作用的同时亦伴隨著整合作用。因此，宇宙萬物在生生之歷程中，一方面是由太極朝向個物實現的殊化作用，另一方面則爲「天下之動貞夫一」的普遍化作用。換言之，陰陽與萬物在交互變易中調和統協於最高的律動規範，此即內在於陰陽的太極化生本性。於是，變易中有不易的常體常則，萬物在「時」變中隱含居中調和與統協陰陽之變易，使之在動態中維持平衡或整體和諧性的「中」道。換言之，天道在生生不已的運行中秉持了時中的形上原理。王船山在詮釋張載「太和所謂道」處說：「太和，

和之至也。道者天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。」（註四五）。因此，「中」為宇宙的本體，和諧為「中」，發用於萬物所呈顯出來的狀態。

換言之，內在於陰陽而具調節統合陰陽運轉作用的太極，在乾坤繼善成性的化生活動中，賦予了內在和諧化的對應統一律。因此，乾卦彖曰：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」坤卦彖曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。」乾坤或陰陽可說是處於和諧的相互轉化關係中的二種原型，「太極」，則為統攝乾坤或陰陽成一體性的絕對本體。

本中道原理的太極對萬物而言，是宇宙中遍在萬有，以整體有機的形上理網，綿密地聯繫著萬有，建立層層交織的關係，使萬有在相輔相成中達到和諧而並育的境界。物物在整體的森然有序中，各居其位，各得其所，各遂其生，中庸所謂：「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（註四六）。太極對由萬物所形成的變易而言，是持載萬物生生相續，恒久不已的大中至正之道。因此，由天道或本體論的意義而言，做為中道的太極是「體」，萬物因太極而顯現的和諧狀態，係承「體」顯用的「用」。太極對陰陽對萬物而言，實為運作宇宙整體和諧性的總樞機。

總而言之，「時」與「中」為體用關係。從存有本身而言，體用相即相融，為渾然不

可分割的「一」。從吾人的理解層面而言，「時」指變化流轉的現象界，亦即變易界。「中」指含藏無窮動能，發用不已的永恒體，屬本體界。「中」，從靜態觀之，具常德常理，由動態觀之，其發用有定向有常律。因此，就吾人的認知而言，「時」與「中」的關係可轉化為變與常；剎那與永恒；現象與本體……等關係。

在時變不離大中的原則下，形而上的大中係透過所發用出來的諸般現象而得以開顯。因此，由時間歷程上所表現出來的「變易」中有「不易」之理以資貞定。不易的常理常道則恒處於健動發用的狀態，透過時間歷程而顯現成變化流轉的現象。吾人若由時中的相互關係而言「時」，則「時」得關運著趨向和諧的生生歷程及目的來理解。「中」則為規範陰陽迭相運轉的永恒秩序，為生生之最終形上理序。如是變化與永恒，「時」與「中」在統一的和諧關係中一體俱現。

## 五、時中原理的人道實踐原則

### ——順天應人，持中用權以應時變

易經哲學在為人安身立命問題上，係以本天道立人極為大原則。時中的意義轉為人在變化無定的現實生命歷程中，尋求天人不二之心性本體，以為其安身立命的永恒價值所在。

換言之，作易者擬由層層返本究源的天道探索中，把握人性存在的深層內涵。人性價值的肯定係植基於天人所契合的本體論關係上。

我們從易經中不難考察到，生生之德的形上信念係作易者在對天地做不斷地仰視俯察，觸類旁通的觀省中，係由天地變易流行所揭露之生生化化的事實，興發作易者內在仁心的感通和躍動。於是，作易者在生生的契機上，以仁心所蘊含的價值意識，潛心體悟天地生物氣象的所以然。在天人的融會貫通中，作易者不但返識天道的好生之德（註四七）。而且以天道生生之善德為人性原善的形上根源（註四八）。宋儒程顥（明道，西元一〇三二—一〇八五年）說：「周茂叔窗前草不除去，問之，云與自家意思一般。」（註四九）依他的體驗，藉天地在大化流行中所透露的「生意」或「春意」（註五〇）可體貼出儒家的「仁」表徵著生生的意義和價值，他說：「萬物之生意最可觀……。斯所謂仁也。」（註五一）、「仁便是一個大氣象，惻隱之心便是一個生物春的氣象。」（註五二）

作易者在經歷過自家心靈返觀自照的豐富體悟後，接引人「窮理盡性以至於命」（註五三），在天人一本的內在體驗中，讓人意識到自我生命有著無限深遠的形上源頭。進而在人對天道所擁有的神聖感與莊嚴感中，激發出對一己生命的敬重與關懷。滿懷價值情操的志士仁人從而於自尊、自信和自愛中以修持的立己工夫，實踐深藏於自我的價值生命，所謂：「成性存存，道義之門。」（註五四）



另方面，志士仁人在「繼之者善，成之者性」的人道努力歷程中，將一己的仁心善性對整個存有開放。於是，在步步向外感通拓展中，志士仁人以性命中所涵的好生之德，源源不絕地思發用於對天地大生廣生之德的參與及密合。

同時，作易者亦在「窮理盡性以致於命」的觀省中，由天道生生的原理契悟出天人同本的中道原理，蘊含著宇宙萬物「生生」的內在目的性。於是，「仁」乃天及人所承天命之「性」的內涵，「生意」、「生機」乃「性」發用於外的表徵。乾卦彖傳所言「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」反映了人契合天道的中道原理所努力實現的理想境域，係一人與人、人與天、人與萬物，在互攝互成中，不但充分實現了個己所涵的美善，同時亦共臻於交相輝映，共存共榮的無限圓融之美善中。

因此，真正人與萬物的性命是時中落實在人道的實現與拓展上所當依循的實踐性原則。然而，吾人如何在時變日新中，貞定性命之真，守「常」以盡「變」，則成為易經人道實踐上所當回應的課題了。在守「常」方面，表徵著常理常道的性命，可透過人主體生命向外感通發用之際，內省默識其可能的內涵及價值理想的意向所在。蓋從文字結構而言，「性命」之「命」字從口從令，謂天派賦予人者；「性」字從心從生，謂生發於心者，孟子（西元前三七二—二八九年）說：「盡心知性則知天」（註五五），程顥謂：「心所感通者，只是理也。」（註五六）心在發用時的自我觀省活動開顯了性份所函的天理。在易經「窮

理盡性以致於命」表徵著具常理常道的性命，係天道所賦人性永恒價值所在。因此，性命所函的天理爲人應守「常」者。王船山說：「在天者即爲理，在命者即爲正」（註五七）、「中斯正矣，故曰正中：：：則健此閑邪，執中以存誠」（註五八）守常係盡性明誠的工夫。在天人一本的形上信念裡，「中」不僅是天道的本體，亦是人稟賦於天的價值性本體。

易經除了要人常存性命所函的天理，亦即道德法則或先天的價值規範外，亦要人常存天地變化的自然法則。此自然法則係作易者對自然界在仰觀俯察，觸類旁通：：：等認識的活動中做層層形上的反省而得，載之於書則「易與天地準，故能彌綸天地之道，仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故：：：與天地相似，故不違。知周萬物而道濟天下，故不過。」（註五九）換言之，自然法則爲潛存於自然界中的理性律則，守常，則兼守道德法則之常與自然法則之常。

人的性命雖有來路深遠的形上根源，人的靈智雖足以抽繹外在世界的自然法則，然而人的生命勢必要活在時空條件制約下的現實世界中。人在所面臨的不同際遇處境中，如何秉持永恆的價值規範及抽象的自然法則，回應和對治錯綜複雜的繁然事變，確是引人注意和關心的問題。至於易書中如何指示人將主體生命所體認到的價值規範與靈智所認知到的客觀世界之理性秩序，相互融入具體事變上，做一活的綜合以體常盡變，達到因時制宜的和諧妙境，則是「不可爲典要，唯變所適」的了。（註六〇）

換言之，對易經而言，處在變易日新的人們，如何因時處變，順道以治變，亦即應變而不失其常，則訴諸個人通權達變的智慧之運用。易經在權宜時變的應事上，僅示人立本以趨時的大原則，革卦彖曰：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人。」兌卦彖曰：「剛中而柔外，說以利貞，是以順乎天而應乎人。」這兩卦彖辭所說的「順天以應人」可說是對時中的人道實踐之扼要說明。進一步說，順天應人所要究明的是主體生命與萬事萬物之各種合理的關係，以期達到和諧的圓滿境界。其困難處在於人與周遭世界非一靜態的對待關係。時中之道是要人在萬象紛然，瞬息流轉的互動關係上，適切地把握其中曲折迂迴的合理性。此合理性亦非一成不變者，而是繫於主體與周遭環境時、位、人的不同組合和動態關係上。

易經中的每卦每爻皆象徵著事件係在時、位、人、事……等主客觀條件在互動關係中，如何因機緣感應而行事。其中，「時」與「位」的因素顯得特別基本而重要。「時」指人所逢的運會、際遇、時間……等，所講求的是得中或失中；「位」指人所處的立場、環境……等，所要講究的是「正」或「不正」。「時」與「位」交織成人在某事件中所面對的際遇處境。

人在諸般處境中究竟應採取何種回應方式為時中之道，則其中涉及了不同的客觀條件與主觀心境的變化。簡單說，若能得「位」、得「中」，就是合於「正」而「時中」了，

如是，則可望時成了（註六一）。以世事言，人在際遇處境中若能「順乎天而應乎人」則達成時中的理境可樂觀其成。

總之，由常制變，由變貞常的時中問題，簡單說就是持中用權的問題。「中」指形而上的常理常道，「權」指處事權宜時變以期符合常理常道。王船山所謂：「此易之與盈虛而行權者也。」（註六二）「行權」的中道實踐原則旨在教人處事應變宜順勢因機，活用原則，與時偕行而得時措之宜。

至於持中用權所關涉的範圍，則涵蓋了個己對個己的自我關係，自我對他人及對萬物的合理關係。(1)在個人的自我對待上，德性意向與情欲衝動若處於矛盾衝突的緊張關係時，自我如何將兩者協調融洽，以理導情，以情達理（註六三），則訴諸窮理、慎獨和研幾的修己工夫了。(2)易經坤卦文言傳說：「乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。」、「君子進德修業，欲及時也，故無咎。」所強調的就是教人把握時機，自我修行。又艮卦彖曰：「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」行止各得其時，是個人行己處世的持中用權表現。豫卦彖曰：「天地以順動，故日月不過而四時不忒，聖人以順動，則刑罰清而民服。豫之時義大矣哉！」這是指上古農業社會裡，政事與時序（農時）配合，在施政上表現出順天應人的持中用權精神。

易經在權宜時變的多重關係中，「幾」顯然是一重要非凡的因素。不論在個人生活上

面對理性生命與情欲生命的互動關係，或主體與客觀環境的交往感應，「知幾其神乎，……幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」（註六四）「幾」是教人在事物發展的積漸成變過程中（註六五），能見微知著而善用「幾」。其積極意義在預知和配合天時、地利、人和諸因素發揮人治的創造力，能期在參贊天地的化育中，收因勢利導之效。知幾的消極意義在防微杜漸，或及早知悔知吝以避凶趨吉。欲用幾則必先知幾，易書說：「君子知微知彰，知柔知剛，百夫之望。」（註六六）行事前能觀察主客觀形勢入微，掌握其間的因果關係和機宜，是謂知幾。能知幾和用幾才是「與幾」，乾文言所謂：「知之，至之，可與幾也。」在易經教人因機順勢，活用原則，與時偕行以達時措之宜的旨趣下，處處要人「因時」、「待時」、「順時」、「應時」、「時變」、「時發」、「時含」、「隨時」、「時止」、「時行」……等，例如：在「大明終始，六位時成」的乾卦中，指示人在進德修業上，應配合時機，宜潛龍勿用時則潛；宜見龍在田時，則現；宜夕陽若厲時，則惕；宜或躍在淵時，則躍；宜飛龍在天時則飛，宜亢龍有悔時，則悔。

在統合自然法則與道德法則，或理性秩序與價值秩序的時中實踐中，正義與和諧是用權的基本原則。易經六十四卦中唯一六爻皆吉的謙卦大象曰：「君子以裒多益寡，稱物平施。」這是易經要人崇尚均衡與和諧之最佳例證。因此，在易書中，善由時變萬千中貞定中道之常，復依中道之常制變者，是最理想的人格典範，乾文言所謂：「夫大人者，與天

地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時」及「其唯聖人乎，知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。」「大人」、「聖人」皆是在持中用權的實踐上最圓滿而成功者。

## 註釋

註一：《乾卦文言傳》。另外，《說卦傳》，第二章「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。」意謂著物物兩相對待，但是在互動關係中表現了對應感通的和諧性。

註二：惠棟，《周易述》說：「時中者，易之大要也。孔子於彖傳言時者二十四卦，言中者三十六卦。於象傳言中者三十九卦，言時者六卦。蓋時者舉一卦所取之義而言之也。中者，舉一爻所適之位而言之也。時無定而位有定，故象多言中，少言時。」皇清經解，卷三百四十七，頁五。

註三：程頤，《易傳》。《易傳序》，台灣學生書局，一九八一年三版，頁一。

註四：高懷民，《大易哲學論》，台北：成文出版社，一九六八年初版，頁三一五。

註五：其中，言「時」者有頤，大過、解、革四卦；言「時義」者有豫、遯、姤、旅四卦；言「時用」者有坎、睽、蹇三卦；言「隨時」者有隨一卦。

註六：《大易類聚初集》(一)，〈周易鄭康成注〉，台北：新文豐出版公司，一九八三年版，頁一七。

註七：熊十力，〈讀經示要〉，台北：廣文書局，一九七二年五版，頁五三。

註八：《易經》繫辭上傳，第四章。

註九：同註七，頁五四—五五。

註一〇：《易經》，繫辭下傳，第六章。

註一一：同註一〇，第九章。

註一二：熊十力，〈原儒〉，頁一八九。

註一三：程石泉，〈易學新探〉，台北：文行出版社，一九七九年初版，頁一五二。

註一四：孫智桑，〈從大易生生之理看中西印思想(一)——在形上宗教與哲學人生論上之高峰統會〉，載《孔孟學報》，四十三期，一九八二年四月。

註一五：《易經》，第一章云：「乾以易知，坤以簡能。」，繫辭下傳，第六章云：「乾坤，其易之門邪。乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體。」

註一六：同註八，第五章。

註一七：羅光，〈易經的生生思想〉，載《哲學與文化月刊》，第三卷，第十期，一九七六年十月。

註一八：方東美，〈生生之德〉，〈生命情調與美感〉，台北：黎明文化事業公司，一九八二

年十二月四版，頁一三三。方先生有關易經的時間觀念，另外可參考其〈中國形上學中之宇宙與個人〉一文，可見上書。

註一九：此三卦爻辭分別為：師九二「在師中吉，無咎，王三錫命。」、泰九二「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行。」、夬九二「苒陸夬夬，中行無咎。」

註二〇：否、賁、剝、頤、遯、家人、革、豐等八卦。

註二一：凡陽爻居九五，則彖傳多以「中正」或「正中」言之，陰爻居六二，則多言「得位、得中」或僅言「得中」。

註二二：同註四，頁三五二。

註二三：《朱子語類》（百納本），宋·黎靖德編，台北：漢京文化事業公司，一九八〇年初版，卷六十七。

註二四：班固，《漢書》，卷八十一，〈谷永傳〉。

註二五：《論語》，〈堯曰〉，首章，此處的「中」宜解釋為「正」。

註二六：方東美著，孫智桑譯，《中國哲學之精神及其發展》上冊，台北：成均出版社，一九八四年初版，頁七四。

註二七：同註二六，頁七五。

註二八：有關《尚書》皇極「大中」的思想源流及其哲學涵義，可參考方東美先生著《原始儒家道家哲學》，第二章〈原始儒家思想——尚書部分〉，及《中國哲學之精神及其發



展》上冊，第二章。

註二九：陳榮捷編譯，《A Source Book in Chinese Philosophy》，Princeton Univ., 1983, p.96.

註三〇：《易經》，坤卦彖辭。

註三一：同註八，第十一章。

註三二：王夫之，《張子正蒙注》，台北：廣文書局，一九七〇年初版，〈乾稱〉篇。

註三三：《二程遺書》，卷十五。

註三四：同註一〇，第一章。

註三五：同註三二，太和篇。

註三六：同註三二，參兩篇。

註三七：同註三二，神化篇。

註三八：同註八，第五章。

註三九：同註一〇，第五章。

註四〇：同註二三，頁二一。

註四一：同註三二，頁一六四。

註四二：同註八，見第十一章，漢儒多解釋為「一」、「太」、「元」意指宇宙萬物的根源。

註四三：同註二三，頁六七六。

註四四：王夫之，《船山易學》，台北：廣文書局，一九七一年初版，〈周易內傳〉，卷五，

頁三一—三三。

註四五：同註三二，頁一三。

註四六：《中庸》，首章。

註四七：同註一〇，「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰人。」

註四八：易經乾卦〈文言傳〉，以元、亨、利、貞為天道生物成物之善。以仁、義、禮、智為承續且對應於天道之善的人道之善。

註四九：《二程全書》，日本京都：中文出版社，一九七九年六月版，卷四，頁二四六。

註五〇：《宋元學案》，卷十四，明道學案載：「欲常見造物生意。」《二程全書》，卷七，頁三〇〇，版本同上註。

註五一：同註四九，卷十二，頁三七九。

註五二：同註四九，卷三，頁二二九—二三〇。

註五三：《易經》，〈說卦傳〉，首章。

註五四：同註八，第七章。

註五五：《孟子》、《盡心上》。

註五六：同註五二，頁二三五。

註五七：同註四四，卷五，頁一〇。

註五八：同註四四，卷一，頁一二。

註五九：同註八，第四章。

註六〇：同註一〇，第八章。

註六一：嚴靈峰，《易學新論》，台北：正中書局，一九七六年三版，頁一〇——一五。

註六二：同註四四，《周易外傳》，卷六，頁一五。

註六三：《中庸》，第一章謂：「喜、怒、哀、樂之未發謂之中。發而皆中節，謂之和。」

註六四：同註一〇，第五章。

註六五：在易經哲學，認漸變為事物演變的常態歷程。突變則為積漸成變的結果。例如：坤文言「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣！由辯之不早辯也。」

註六六：同註一〇，第五章。

## 玖 論《易經》家庭生活的兩性關係及其 對中國傳統社會的影響

——以伊川《易傳》為據

### 一、前言

梁漱溟先生嘗深入地探討中國傳統文化及社會的特質，得一總結的說：「中國人的家之特見重要，正是中國文化特強的個性之一種表現。」（註一）梁氏既以「家」表徵中國傳統文化的特色，則家庭所賴以維繫的倫理親情，係凝結人際關係以組成社會的無形力量了，他說：「中國之以倫理組織社會，最初是有眼光的人看出人類真切美善的感情，發端在家庭，培養在家庭。」（註二）家庭生活對中國人而言，可說是社會生活的核心了。因此，梁先生明確的將中國的社會謂為「倫理本位的社會」。

就歷史而言，確立家庭組織以進而製作社會結構，且孕育發展出淵深流遠的人倫道德文化者，當推周代的宗法制度。言乾坤剛柔、尊卑貴賤的《周易》可謂反映周代家庭觀及

兩性（夫妻）關係的一本典範書。因此本文試由《易》書所言及的兩性關係及家庭觀；其所規範之兩性在家庭的角色，於中國歷史之社會觀念演變；宋儒程伊川《易傳》對周易兩性關係及家庭觀的詮釋；中國傳統家庭結構與功能處在當代社會轉變中的難題；《周易》兩性關係之時代調整與未來展望等五方面論述《易經》家庭生活的兩性關係。

## 二、《周易》的家庭觀及其所言及的兩性關係

若吾人謂中國的傳統社會是宗法社會，則其意義是說傳統社會係以家族為基礎。確立中國社會之性質及規制為宗法社會者，當首推周代。就周代的社會結構而言，家族的結構就是社會的結構。《周易·序卦下》有言：

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下，然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也，故受之以恆。

男女兩性透過婚姻關係組成家庭而有夫婦之名。有夫婦之名而行傳宗接代之實而有父子。因此，夫婦之倫先於父子、兄弟之倫。由家庭生活向外擴展至社會生活而得朋友之倫，再進展至政治生活而得君臣之倫。有君臣之倫才能由人為的規制而創制出上下有序的禮法

制度。因此，就人際關係的結構次第而言，由男女兩性的夫妻關係是構築家庭生活，進而社會生活及政治生活的本源。因此，「夫婦之道」是存續人間社會的恆久之道。

《易》書六十四卦中論及兩性及夫妻關係者，主要有乾、坤、大過、咸、恆、家人、睽、姤、歸妹第十卦。諸卦中又以乾坤言男女兩性之質性，咸、恆、家人言夫妻的家庭角色與相互關係為重要。乾係創作和統御萬物的生生之元始。《易》書以高高在上，以明亮照物，暖和的天和活力無限，展轉無窮的龍為比擬。乾卦文言傳贊以：「大哉乾元，剛健中正，純粹精也。」的至德。坤孕育萬物，順承乾的統御，以柔順協同為本質本份的萬物資生者。《易》書以寬厚居下，昧暗而較冷性的大地和馴良的母馬為比擬。坤卦彖傳謂之「乃順承天，坤厚載物，……柔順利貞。」相較於乾卦，坤文言傳謂為「地道也，妻道也，臣道也。」如是，統御坤的乾當為天道、夫道、父道和君道了。在角色規劃上，乾主坤從，乾唱坤隨。坤配合乾的運作而承順之，坤卦彖傳所云的「先迷失道，後順得常」為坤所應貞定的功能性法則。因此，乾坤的關係有二特徵值得吾人注意，其一是乾為主，坤為從，形成尊卑、上下的位差序別，繫辭傳所謂：「天尊地卑，乾坤定矣。」其二，在生生的運作上，乾與坤在合作無間下各盡其能，繫辭傳所謂：「乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」

咸、恆、家人三卦則可連貫成說明男女兩性相悅相求，結成夫妻及經營家庭生活各有

角色，各盡職能的歷程。咸卦䷞之「咸」按說文：「咸，皆也，悉也。」係「皆」、「偕」的假借字，有「偕和」及「偕同」的涵義。咸卦彖辭曰：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與；止而說，男下女，是以亨；利貞，取女吉也。」咸卦之上卦兌卦為柔性的陰卦，下卦為剛性的陽卦艮卦。兌卦代表少女，艮卦代表少男。艮卦以陽剛而居下，表少男誠懇的善意和對陰柔之少女的愛慕追求之意、兌卦表徵少女的兌說順情順應艮卦所表徵的少男艱止專注的誠摯和愛慕之意。兩性之間，相與誠悅，彼此順應合和，男女間的情投意合，適得其宜。觀咸卦三陰爻包三陽爻之卦象，表示了陰涵陽，靜蓄動的兩性感感諧和的動人狀。如是，咸卦所描述的兩性間之感應相合，係基於少男追求少女之專情，與少女悅順的對應感通於少男的專情，彼此相悅相求，同時情感交互投入，融通無礙。兩性間共同自願自發的悅慕之情，亨通無礙，順勢發展則感情成熟而得論娶嫁的可能。

恆卦䷟在卦序上接續於咸卦之後，且與咸卦相綜。其彖辭云：「恆，久也。剛上而柔下，雷風相與，巽而動，剛柔皆應，恆。」恆所言的常理常道有四要件：(一)剛處上而柔居下，表徵著男尊女卑，夫統御妻的居室之則。(二)「雷風相與」，表徵著在持家上，夫妻兩相須以交助其勢。(三)居下位的妻子應巽順居主位的丈夫。(四)夫妻之間應相互呼應，和合成一整體。恆卦六五爻辭：「恆其德，貞，婦人吉，夫子凶。」程伊川《易傳》注云：「五應於二，以陰柔而應陽剛，居中而所應又中，陰柔之正也。故恆久其德，則為貞也。夫以

順從爲恆者，婦人之道。在婦人則爲貞，故吉。若丈夫而以順從於人爲恆，則夫其剛陽之正，乃凶也。」（註三）婦人以柔順承隨爲與丈夫相處的一貫之道，這是「陰柔之正」，至於爲人丈夫者的「剛陽之正」在於主持和主導整個家庭事業，貴在有毅力有擔當。因此，剛健奮發是爲人丈夫者所應表現的常德。

家人卦䷤卦辭：「家人，利女貞。」伊川《易傳》注云：「家人之道，利在女正，女正則家道正矣。夫夫婦婦而家道正，獨云利女貞者，夫正者身正也。女正者爲正也，女正則男正可知矣。」家人卦單言女性應執守婦道，或因要求女性勿堅持一己，克盡含柔承隨，相夫教子的婦人之道，這對與男人同是具理性和意志主體的女性而言，有所委曲和抑制，有實踐上的較大困難度。因此，對伊川而言家道之正與不正的關鍵在於婦女能否克盡社會所賦予女性較爲難的角色和功能。據家人卦辭的解釋：「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。：：：父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」男主外務，女主家務，對當時農業社會的兩性分工與互補合作而言，是最合宜的社會區分了。

### 三、《周易》兩性關係所規範之家庭角色， 在中國傳統社會之影響與發展



就歷史而言，周民族以農業經濟為主。在當時的生產條件下，以家庭為單位的農耕是最適宜的生產方式。一個農莊通常係由若干有氏族關係的個別農家所聯合形成，因此，周代的宗法社會可說是由一氏族網絡演化成其特有的結構。在農業經濟裡，幾乎重要而粗重的農事有賴男性擔當。因此，家庭的財產管理權自然掌握在男人手中。是故，就庶民社會而言，這種以農業為謀生方式的社會，幾乎可說是以男性為中心的父權社會，女性在經濟上既無獨立的能力，且又須長期生活在夫家，「正位乎內」以順為正乃屬自然之事。再者，農作物收成的好壞，除取決於莫可奈何的天候因素外，也決定在人力的是否充足。因此，兩漢以後鼓勵兄弟同住，隋唐以後鼓勵數代同堂。其間，男性的生產力居主要地位。復由西周的封建制度的宗旨，除了屏藩周室外，主要在於分區拓殖與建立全面的社會秩序與安定，傳佈周民族的文化與較具生活保障性的農業。封建的等級位差有其功能性的社會區分需要。在貴族階層而言，封建制度頗注重爵位、世祿、封疆的世代交替。爵位、世祿、封邑採嫡長子的繼承法為主軸。在那種男性為中心的父權社會下，自然孕育了重男輕女的社會價值觀念。因此，不論就庶民社會的農業經營而言，或就貴族社會的封建宗法體制而言，男性享有高於女性的地位和權力。甚至，在陰陽之間上下、尊卑、貴賤、主從的關係中，反映出男性對女性的主導權或統治權。男尊女卑，重男輕女的社會兩性價值觀，事實上不能造成男女在家庭、社會共享平權的地位。

漢代學術尊經，〈易〉又被推尊爲五經之原，〈易〉書中男主外女主內，夫主婦從的觀念影響甚鉅。董仲舒以天地、陰陽之道論證了三綱說，其君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱，不但樹立了神權、君權、父權、夫權，也蔑視了臣權、子權和妻權。兩性的社會地位更趨於不對等狀態。其中，夫爲妻綱的權力架構和運作模式，易流爲男性中心的認知方式和價值觀。下者，淪爲獨夫心態而宰制妻子，中上者則有可能形塑出望之儼然，實際上卻令人厭惡的男人自大症。在社會壓力的制約下，也形塑出看似可佩，實則猥瑣不前的女性。

在上下、內外、剛柔、主從的兩性的關係下，女性常在社會角色的扮演下受男性約束，由家人卦出於對婦道的要求而規制了較嚴苛的禮教和法律，在漢、魏、唐、宋、明、清具體可見，無形中造成對女性的歧視和制約。尤其值得注意者，漢代的儒家法家化而走上威權強制之途。〈白虎通·三綱六紀篇〉謂：「綱者張也，紀者理也。大者爲綱，小者爲紀；所以強理上下，整齊人道也。」其中「夫爲妻綱」丈夫對妻子的規範角色可謂是出於儒家倫理與法家威權的結合。漢代是禮教形成的時代，漢興五十年後乃有正式褒獎貞節之事。在兩性關係上的重要思想方面，前漢劉向作《列女傳》現存〈母儀〉、〈賢明〉、〈仁智〉、〈貞順〉、〈節義〉、〈辯通〉、〈孽嬖〉七篇，每篇十五傳。前五篇的篇名可謂爲婦女社會生活的道德規範。班昭早年喪夫有節行法度而博名譽，著《女誡》七篇確立婦女在社會上的地位，影響後來思想甚大。觀其七篇（註四）所言，旨在認定婦人卑弱的社

會屬性，倡三從之道和四德之儀。由於她認為女子卑弱，因此，三從之道以從夫為至要，其他曲從舅姑，和悅叔妹乃衍出於從夫義。她所持的主要理由是「夫有再娶之義，婦無二適之文，故曰夫者天也。天固不可逃，夫固不可違也。行違神祇，天則罰之；禮義有愆，夫則薄之。故事夫如事天，與孝子事夫，忠臣事君同也。」（註五）究其原委，蓋為人婦者無謀生自立之力，寄食於人，丈夫養持妻子被認為是對妻子的恩德。如是，婦人的卑弱地位在《女誡·敬慎第三》顯露無遺。所以敬慎者在婦人不生悔夫之心，應承順丈夫之意，勿遭致丈夫的忿怒而引來譴呵楚撻。為避免此類後果，甚至連正直處不能爭，遭委曲處亦不能訟。如是，婦女自甘受壓迫而自貶身分了。瞿宣穎謂：「觀其要旨，實為二千年來之婦女生活寫照矣。其時既倡專心與曲從之禮教，於是節烈婦女多克顯名。」（註六）

魏晉南北朝三百數十年間，魏晉之間名教淪為政治的工具束縛人性，禮教森嚴對兩性關係的形式規約多有不合情理處，例如叔嫂不通問即為一例。東晉以後，時勢益紛亂，禮教的約束力趨弱，個性漸活潑，再由於有些女子出身較高的門閥，遂生對丈夫的妒忌之意。然而，婦女缺乏與男人相等的地位，雖妒忌以對抗男人，卻也增加男子的憤懣而罹不幸。因此，做為女子弱勢反抗的妒被視為「惡德」。由於重男輕女，復因婦嫁奢侈，貧戶遂不願養女，甚至有溺女嬰的殘忍事件（註七）。唐初婚姻猶重門第，勢利之心，導致有貧家女不易嫁者（註八）。唐代最重要的一本言女教之書，是宋若華著的《女論語》，全書十

二章，主旨不外「貞節柔順」，所規範的節目較班昭的《女誡》詳盡切實，男女關係嚴明，例如：〈立身章〉云：「內外各處，男女異群；莫窺外壁，莫出外庭；出必掩面，窺必藏形。男非眷屬，莫與通名，女非善淑，莫與相親。立身端正，方可爲人。」男與女在社會地位之不平等等可由法律見之。例如，夫婦同罪卻異罰。唐、宋律文規定，若夫毆傷妻者，減凡人二等處罰。若妻毆傷夫者，徒一年；傷重者，加凡人傷三等處罰。又規定婦女事舅姑當如事父母，對妻之毆冒夫之父母者，處罰特重。在社會兩性角色的規範下，堪謂難爲人婦矣！

宋儒中的張載作《橫渠女誡》主張婦女應婉順，近似班昭。周敦頤認爲治家的關鍵在御順婦人，他疏解《易》之家人卦謂：「治天下有本，身之謂也；治天下有則，家之謂也。本必端，端本誠心而已矣；則必善，善則和親而已矣。家難而天下易，家親而天下疏也。家人離，必起於婦人，故睽次家人。」（註九）及程朱特重婦人的貞節操守，將夫爲妻綱等三綱視爲絕對的天理。程朱雖強調婦女的貞節觀念，然而對當時的社會影響尙小，宋代婦人的離婚再嫁並非普遍的嚴苛。

由周至宋，兩性關係的不對等，在長期的社會觀念潛移默化及風俗習慣的累積下，已根深蒂固，對日後形成源遠流長的影響。直至清末戊戌變法的維新時代，中國的女權思想漸受啓迪，民國八年五四運動前後，中國婦女的解放運動次第漸開。《易》書男尊女卑，

男統御女，夫主婦隨，尤其是要求婦女對男性的順從卑弱等觀念，在中國宗法的社會結構與角色功能之規範下，確實造成了對婦女不甚公道的壓迫。陳東原先生在其《中國婦女生活史》一書中有段總結性的檢討，頗具參考價值，他說：

柔順固然是美德，但男子之要求女性柔順，不過是要她更馴服些。曲不可爭，直不可訟，絕不要女子干涉外事，而要她受支配。這是第一種壓迫。習慣於被壓迫的倚賴之下，自己已無維生的能力，到丈夫死了時，無論有飯吃無飯吃都要守節，這是第二種壓迫。這兩種壓迫是矛盾的。雖然要她馴服，更不以同情看她，好惡一任其意。於是女子不得不刻意修飾以博男性的歡喜，尚有一朝被棄之懼，所謂義合義絕都是便於男子的，被棄之後，男性尚照常自由，女子則終身被棄了，這是第三種壓迫。處女的貞操是極要講究的，一旦大意，便著了終身的傷痕，縱不必為社會所非誚，亦每為丈夫所隱棄，這是第四種壓迫。（註一〇）

然而，中國歷史上的兩性觀，亦非男性皆侷限在自身的立場和利益為中心來論女性的。事實上，也有男性表達了對女性富同情的見解，例如，同處於宋代的袁采著《世範》一書，內分〈睦親〉、〈處己〉、〈持家〉三部分。他雖本人性的共同尊嚴及人道關懷的立場為女性鳴不平之冤，然而在沈痼的舊日社會裡，究竟是杯水車薪，並未對當時的社會產生實

質上的明顯影響。吾人揭示了《易》對中國宗法社會傳統中兩性關係的較負面現象和問題後，也應採一較正面的觀點予以若干合理性的辯解。筆者取宋儒中最重婦人柔順與貞節之德的程伊川爲一典範，他不但持較嚴肅的兩性道德觀且有系統的注了《易》六十四卦。

#### 四、伊川《易傳》對《周易》兩性關係及 家庭觀的詮釋

伊川《易傳》於歸妹卦釋名解義的案語中有段可謂總論《易》書兩性關係的話可資探討，他說：

卦有男女配合之義者四，咸、恆、漸、歸妹也。咸，男女之相感也，男下女，二氣感應，止而說，男女之情，相感之象。恆，常也，男上女下，巽順而動，陰陽皆得應，是男女居室，夫婦唱隨之常道。

咸卦講男女婚前相悅相感的情愛。伊川於《易傳》釋咸卦䷞卦名曰：「天地萬物之本，夫婦，人倫之始。……男女交合而成夫婦，故咸與恆，皆二體合爲夫婦之義。咸，感也。以說爲主。恆，常也。以正爲本。而說之道，自有正也。」觀咸卦二體，兌上艮下，戀愛中的相悅方式，在古代以何爲正道呢？伊川續曰：「艮體篤實，止爲誠慤之義。男志篤實

以下交，女心說而上應，男感之先也；男先以誠感，女說而應也。」（註一一）易書的宇宙萬事萬物構成關係建立在陰陽之分與合上，相類於陰陽的宗法社會的男女，雖有尊卑、主從之分，然而在兩性的情愛上，男方應秉誠篤的感情，主動的以謙下之態度向女方示意，才能以誠感人的獲致女方的歡心而以接受、且以互愛的方式回應男方的真情。換言之，對女方的尊重、謙讓是男方追求女方，應有的態度。至論擇偶的主要條件，伊川主張娶妻以德，他說：「女子居貴高之地，有賢明之資，人情所願娶。」（註一二）高貴端莊，賢慧懂事是男子所追求的佳人。

漸卦䷴卦釋曰：「漸，女歸吉，利貞。」彖曰：「漸之進也。女歸吉也。」女子出嫁，男子迎娶為示敬重而有一繁複的循序漸進的程序。對古人而言，結婚係家族接納一新成員的莊嚴大事，據《儀禮·士昏禮》所載，男女嫁娶的活動在媒妁的中介下，必備納采、問名、納吉、納征、請期、親迎等漸進式的六禮。伊川釋漸卦卦辭曰：「天下之事，進必以漸者，莫如女歸。臣之進於朝，人之進於事，固當有序。不以其序，則陵節犯義，凶咎隨之。然以義之輕重，廉恥之道，女之從人，最為大也。故以女歸為義，且男女萬事之先也。」（註一三）伊川將婚嫁視為人生何等大事，必一切遵禮從儀，如理如道才是吉利。歸妹卦䷵言女子嫁到男家同居，彖曰：「歸妹，天地之大義也。」伊川注曰：「一陰一陽之謂道，陰陽交感，男女配合，天地之常理也。歸妹，女歸於男也。故云：天地之大義也。」

男在女上，陰從陽動。故爲女歸之象。」（註一四）觀該卦之二體，震上兌下，表徵著男悅於女，女嫁歸從於男，有男女相契合義。伊川注大象：「君子以永終知敝」時認爲婚前少女以情感相悅而交往於男子，婚後有著終其一生的婚姻生活。因而，僅以情相悅的相互吸引關係「久必敝壞」。夫妻的生活是白頭偕老的長期生活，應戒慎二性婚姻生活之可能的敝壞，所謂：「觀歸妹，則當思永終之戒也。」（註一五）

那麼，兩性間的家庭夫妻生活如何維持常久呢？家人卦䷤彖曰：「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。」伊川注云：「彖以卦才而言，陽居五在外也。陰居二處內也。男女各得其正位也。尊卑內外之道，正合天地陰陽之大義也。」（註一六）又於恆卦䷟釋卦名曰：「長男在長女之上，男尊女卑，夫婦居屋之當道也。論交感之情，則少爲深切；論尊卑之敘，則長當謹正。……男在女上，男動於外，女順於內，人理之常，故爲恆也。又剛上柔下，雷風相與，異而動，剛柔相應，皆恆之義也。」（註一七）在農業社會的家庭職能分工，採男主外，即賣力耕田以承擔養家活口之重責；女主內則爲妻者負責一家日用的飲食、養育子女、紡紗織布，服侍公婆、準備祭祀所需的品物……等家務雜事。因此，「男正位乎外，女正位乎內」，是農業社會運行家庭夫妻角色功能所做的分工性規範，就農業社會的家庭結構與功能而言是合情合理的常道。亦即《禮記·內則》所謂：「男不言內，女不言外。」



至於男尊女卑，男上女下，夫唱婦隨的兩性互動關係，謝維揚先生在其《周代家庭形態》一書中指出：「周氏男子對婦女的權力，是一種具有宗法性質的權力。就是說，他們對妻子擁有人身的處置權。」（註一八）在周代男權為中心的宗法觀念中，男人天生有陽剛之性，女人則為陰柔之性（註一九）。以柔從剛，以剛御柔是自然界與人類社會共通的法則。因此，男人對女人享有支配權，女人則被賦予從屬男人的社會屬性。《禮記·郊特牲》甚至說：「婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。」如是，女性成了男性的依附體了，女性人格的尊嚴與生命的自主性，顯然未得到尊重。周亡後，宗法社會的人際觀念與文化仍諸多傳留後世，且形塑成社會一成不變的觀念。例如：漢代《白虎通·德論》謂：「夫為妻綱」，及宋儒頗強調該項規範兩性關係的大原則。伊川承此傳統觀念，不過亦試圖予以合理化，以免流於偏頗而使男性專制的宰制女性，女性受了凌辱而猶視為理所當然。

伊川釋家人卦卦名處云：「家人者，家內之道，父子之親，夫婦之義，尊卑長幼之序，正倫理，篤恩義，家人之道也。」（註二〇）夫婦之義在正倫理方面，伊川謂：「男女有尊卑之序，夫婦有倡隨之禮，此常理也。如恆是也。」（註二一）夫妻關係的長久維持與否？有待於雙方能否遵行「尊卑之序」、「倡隨之禮」。妻子對丈夫應以柔和順從為美德，伊川注姤卦卦辭：「女壯，勿用取女。」時曰：「取女者，欲其柔和順從，以成家道。」

（註二二）俗言「家和萬事興」，伊川注小畜卦卦辭曰：「陽唱而陰和，順也，故和。」（註二三）爲顧全夫婦家庭生活的和睦和順，伊川特別強調夫唱婦隨之義，其注歸妹卦六五爻辭時曰：「貴女之婦，唯謙降以從禮，乃尊高之德也。不事容飾，以說於人也。」（註二四）然而爲夫者雖爲家中之尊之主，然而應秉合情合理的中道而行，巽卦䷸象辭曰：「剛異乎中正而志行。」伊川注曰：「陽性上，其志在以中正之道上行也。」（註二五）。爲夫者所應貞定的原則是應竭誠以合時之宜，順事之理的態度實踐中正之道，恆卦六五爻，小象所謂「夫子制義」。總之，夫義妻從爲夫妻舊倫理之正，也是「篤恩義」之「義」。

至於「篤恩義」之「恩」指夫妻間應培養恩情恩愛。「恩」係夫妻間情感的相悅，「義」則是各得其正理，能相悅而正，則夫妻之間恩義皆備，能篤恩義，正倫理，則得齊家之道。對伊川而言，篤恩義與正倫理非矛盾對立，而是宜互補相成的。其注家人卦九三爻辭時云：「蓋嚴謹之過，雖然人情不能無傷，然苟法度立，倫理正，乃恩義之所在也。若嘻嘻無度，乃法度之所由廢，倫理之所由辭，安能保其家乎。」（註二六）

伊川接受恆卦六五爻小象所云「婦人貞吉，從一而終也。」爲之注曰：「婦人以從爲正，以順爲德，當終守於從一。」（註二七）甚至稱男子娶孀婦爲妻是聚失節者，則該男子也不免失節，亦對別人問他孤孀貧苦無依者可否再嫁時，答以：「然餓死事極小，失節事極大。」（註二八）爲後世所非議。這是伊川在宗法社會裡爲了擔心婦人再嫁亂了宗法，

才在「理」上有如是說。事實上，明道之子死後，其妻王氏改嫁，伊川並未勸阻，且伊川甥女在丈夫死後，伊川恐其胞姊過份悲傷，而接甥女歸宗，然後再嫁他人（註二九）。可見伊川在實際生活中亦有通人情處。

## 五、《周易》兩性關係觀之時代困境與展望

一九一六年陳獨秀先生於《青年雜誌》正式主張女子勿自居於被征服的地位，勿做他人的附屬品。陳先生所倡導的婦女有獨立人格的生活在五卅運動發生後，藉政治運動之助，而傳播於國內。彼時學者藉雜誌撰文指出婦女生活之具體謬誤處，且指導婦女解放的趨向。宗法觀念亦隨著社會結構的轉變，新文化新知識的吸取而逐漸鬆動。婦女的自我意識也隨之覺醒，女權運動開始萌動，女子不再安於家中的寄生生活而出外求職求學。高等教育也逐漸對女子開放，加速了女子的解放運動。

時至今日，以台灣為例，由於社會的轉型而進入工商社會，教育的普及、經濟的發展、工作、居住形態及生活方式均快速且大幅度的改變，傳統的大家庭已轉變成核心家庭，亦即小家庭制。婦女在充分受教育和就業比例不斷提高下，其社會角色已不再拘限於家庭主婦了，而呈現角色多元化的趨勢。尤其是職業婦女不但參與了外面的工作和享有社交生活，且獲致了經濟的獨立能力，不再是寄生於家庭中了。再加上民主的政治與文化影響，促使

自由、平等與尊重個人人權的觀念普及於台灣社會。《易經》男尊女卑，夫主妻從、男外女內的兩性關係之模式已難以規範當前的社會。家庭生活的功能和意義也與傳統社會有異。許多家庭問題研究者認為現代夫妻以情感為基礎，家庭功能以填補工商社會人際的疏離感而以滿足家人情感為主。婚姻生活的意義在追求某些在吾人婚姻外無法得到滿足的人格需求。

因此，處在現代的家庭生活，兩性的平權地位取代了傳統的尊卑位差。兩性的職業生活與家庭生活兼顧下，內外兼務，合作互助已取代了傳統男主外女主內的簡單分工法。夫妻間相互的尊重，在溝通中達成共識，共同決策家庭事務已取代傳統的男主妻從之刻板關係。婦女們知識的提升、工作能力的獲致、經濟上的自足……已使婦女的家庭地位提升不少，實質性的享有到家中獨立自主的人格了。

然而，兩性在生理與心理上究竟是同中有異。兩性之間不可能被化約為一中性的生命體。因此，男剛女柔是兩性各具的特色。吾人今日可拋棄其間的尊卑、主從之社會規範關係，兩性之異質性不是相對抗而是相互補，不是相排斥而是相互吸引。因此，《易經》中剛柔相吸、並濟、互補、融通與和諧的兩性關係，對工商社會婚姻情感日趨淡薄的趨勢而言有著啓發和借鏡的價值。《易經》的兩性觀一方面強調有別，另一方面又強調有互動互補的關係說，啓發家庭中的兩性之間可試著去接納、適應對方，從異質相吸，相悅相求，感

應互通中，增進相互間的了解和情感，使彼此間得到享受互諒與共享的溫馨，使兩性間在這一生命的進程中獲致完整的融合，將生命充實得更豐富和更具意義。

此外，伊川《易傳》從《易經》的家庭觀所發展出來的正人倫、篤恩義思想，對男女婚姻只靠情感來結合、維持，當情感趨於淡薄而不能持久，婚姻也亮起紅燈而呈現高離婚率的現代家庭也有啓發性的價值。他提醒了我們婚姻與家庭生活的莊嚴性和責任性，指引我們對婚姻採較成熟而負責的態度，在兩情相悅的情愛之下，更需另一支柱，那就是相約以義和禮了。既「愛」且「義」的兩性婚姻生活或能挽救許多貌合神離，亦即面臨破碎、離散邊緣的現代社會之「空殼家庭」吧！

然而，不可諱言的，台灣的婦女隨著社會的變遷，其社會角色雖已由傳統刻板의 相夫教子之一元化，開放轉變成多元化的角色。可是家庭與職業常有兼顧乏力之憾。工作與職業使婦女的學識經驗得以充實，人際關係、社交生活得以開闊，個人才華及志趣得以發揮和實現。另一方面，家中的公婆及子女亦有賴照顧。家庭傭工不但工資高昂、不易提供住處，且難覓難相處。新時代的夫妻雖在家務事上性別分化的工作已漸模糊，可是在現今社會中，男女同工同酬的普遍率尚不很高。社會各階層的決策權仍多爲男性所據有，因此，職業婦女的觀點與需求易被忽視。諸如此類因素尤阻礙了婦女工作的意願，迫使許多職業婦女又選擇了家庭主婦一途。家庭生計遂全落在男人身上，以致沒有家族或土地可依賴的

小家庭，男主人所承受養家活口的重擔壓力，也令人同情。同時，家庭主婦雖犧牲了一己的志趣和事業，默默的為操持家務而奉獻，然而，其社會地位及所受到的社會照顧卻不及職業婦女。因此，男主外，女主內的社會分工格局仍侷限了不少想外出工作，卻礙於現實的困難，又返回家庭主婦一途的婦女。

那麼，基於改變傳統社會「男主外，女主內」的刻板社會角色，我們對未來有何合理的展望呢？筆者認為政府與民間不僅應繼續發展出尊重女性的觀念，而且應落實在具體的法律和制度作法上。換言之，政府應基於事實情況訂立周詳的法律，實用實惠的制度來監督和保護女性的生活需求。例如，為兼顧家庭與工作，鼓勵婦女也享有工作權，法律與制度應規範男女的同工同酬，女性在工作上的錄用、進修、升遷、工作環境，皆應享有與男性同等的機會。在觀念上，政府與民間社會應視女性的生育為一項社會機能，並將婦女在家撫育幼兒、操持家務乃至奉侍長者等工作，視為社會整體發展的一部分。與此類相關的生產醫療、產假、育嬰假、家庭計畫的推廣以及彈性工作制度，皆應透過制度層面由社會共同承擔這方面的成本。若是，中國在進入工業化後，逐漸萎縮的家庭功能與日趨淡薄的家庭觀念，或將藉上述制度的建構而獲得突破，完整的家庭觀念也將得以成熟。

在調整「男尊女卑」、「夫主婦從」的位序觀念上，由於工商社會有越來越多的雙薪家庭，政治的民主化促進了兩性之間的平權意識，因此，舊日觀念已多有革易。可是傳統

社會要求婦女「幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」的三從觀念仍以不同的方式，或多或少的潛藏在現行的法律中。例如：在婚姻上有以夫家生活為中心的夫妻關係之嫁娶婚及以妻家生活為中心的夫妻關係之招贅婚。民間社會以前者為常態，後者仍不太能接受，而只限於生女兒家者極少數採用。同時，在夫妻關係上採齊體制，即夫妻胖合，妻之人格依從於夫，夫對妻享教令及懲戒權，亦即夫權。再者，在宗祧繼承或傳香火上，仍以男性為尊。在財產權方面，在「三從」觀念下，女性對家產不但無管理權，且沒有應份額。在財產分配上，女性的本家，男性子孫不分嫡子或庶子，以按人數均分為原則。至於女性子孫則僅能與義子同地位，而為酌給有份人，即依家長之意酌予稍許的家產。妻子對夫家財產則毫無權利可言，在現行法律中，甚至在判例及民刑庭總會的決議上，曾認為凡在婚姻存續中，以妻名義登記的不動產，於妻未證明為其特有財產或原有財產以前，其所有權仍歸夫所有（註三〇）。在離婚法中，對子女的監護權、財產權也較利於男方。因此，展望未來的兩性關係，社會各界的男性應培養較開明的觀念和胸襟。我們不但在觀念上體認到社會的組成有賴兩性的充分合作，不但家庭的夫婦生活如此，經濟的、政治的、藝術的、文化的社會生活也如此，兩性間相依互賴，互補互成，猶陰陽合和以生成萬物般。此外，在我國的立法及修法上，因涉及實然生活的規範，更應體認男女兩性間實質上平等的尊嚴。子女可從母姓，女性必須享有與男性同等的財產繼承權，女性應被社會賦予人格自由發展的權利等皆

應在法制上落實。總之，展望中國未來合理而和諧的兩性關係，不只偏待女性的自覺或男性的支助，實有賴男女兩性共同用善意和理性，誠懇的溝通、協商以構作出合乎人格同等尊嚴及兩性互利的妥當兩性新關係，使我們的社會生活邁向更美好的未來。

## 註釋

註一：梁漱溟著《中國文化要義》，台北正中書局。一九七〇年，台三版，頁三八。

註二：同上註，頁九一。

註三：程頤《易程傳》，台北河洛圖書出版社，一九七四年台影印一版，頁二八九。

註四：班昭《女誡》七篇，連序約一千六百字。七篇篇名和篇目為：〈卑弱第一〉、〈夫婦第二〉、〈敬慎第三〉、〈婦行第四〉、〈專心第五〉、〈曲從第六〉和〈叔妹第七〉。

註五：同上註，〈夫婦第二〉。

註六：語見瞿宣穎纂輯《中國社會史料叢鈔》甲集下冊，台灣商務印書館，一九七二年台二版，頁五八八。

註七：《顏氏家訓》云：「太公曰：『養女太多，一費也。』陳蕃云：『盜不過五女之門。』女之為累，亦已深矣。然天生烝民，先人傳體，其如之何？世人多不舉女，賊行骨肉，



豈當如此而望福於天乎？」

註八：吾人由白居易〈貧家女〉一詩可見當時婚姻以財幣為轉移，再加上門第觀念，形成議婚者的兩大考慮，乃宗法社會所衍生的的一種現象。

註九：周敦頤《通書》、《家人》、《睽》、《復》、《无妄》第三十二。

註一〇：陳東原著《中國婦女生活史》，台灣商務印書館，一九七八年台六版，頁一四四—一四九。

註一一：程頤，《易程傳》，台北河洛圖書出版社，一九七四年台影印一版，頁二七三。

註一二：同上註，頁四八九—四九〇。

註一三：同註一一，頁四七五。

註一四：同註一一，頁四八五。

註一五：同註一一，頁四八六—四八七。

註一六：同註一一，頁三二三—三二四。

註一七：同註一一，頁二八三。

註一八：謝維揚《周代家庭形態》，北京，中國社會科學出版社，一九九〇年初版，頁三〇九。

註一九：《詩經·小雅·斯干》對男女的一般天性，有著對比性的比擬，謂：「大人占之：維熊維羆，男子之祥，獨虺維蛇，女子之祥。」

註二〇：同註一一，頁三二二。

註二一：同註一一，頁四八六。

註二二：同註一一，頁三九二。

註二三：同註一一，頁八七。

註二四：同註一一，頁四九〇。

註二五：同註一一，頁五一—五一二。

註二六：同註一一，頁三二七。

註二七：同註一一，頁二九〇。

註二八：《二程集》，台北：漢京文化事業有限公司一九八三年版。《河南程氏遺書》卷二二

下，〈伊川先生語八下〉，頁三〇一。

註二九：見朱瑞熙著《宋代社會研究》，台北，弘文館出版社，一九八六年初版，頁一三七。

註三〇：請參閱民國五十五年台抗字第一六一號；民國六十三年台上字第五二二號的判例。

## 拾、《易》教的人文精神及時代意義

### 一、引言

在迎接二十一世紀的歷史時刻，我們應該虛心回顧檢討二十世紀的人類文明及所處的精神境遇，以便立足現在，遠瞻未來，步步前進。無疑的，二十世紀是個科技昌明，經濟繁榮，在資本主義與民主政治交互運行的地區，人權意識高漲，個人主義抬頭的時代。本世紀的人類，拜科技之賜及大規模商品經濟的發展，享受了空前富裕的物質生活。然而我們盲目式的物質文明之追求，對大自然幾近毫無節制的索求過程中，科技似乎走到對大自然失控式的任意宰制、扭曲。在人欲橫流下，人對大自然資源的濫採濫用，不但造成生存環境的污染，生態系統的改變，同時，也無形中養成對大自然的傲慢、不知尊重與珍惜的惡劣態度。人與自然逐漸疏離，逐漸喪失與之不可分割的脈動關係。人對自己與萬物生命的來源不再追思與感恩。人已漸漸失去與整體生命休戚相關的一體感與根源感。人愈來愈感受不到對生命萌發的生機，生命的韻律之美，生命成長的喜悅及萬般生靈的尊嚴、真切與美善，以及由之而生的尊生、好生、惜生之仁德。

商品經濟的劇烈競爭及個人享受至上的社會風氣，一方面加速了生活的節奏，導致種種壓力下造成人內心的緊張不安，精神上的焦急與憂慮。另一方面，個人趨於貪圖自我享受，對自己利益的計較，不但造成與他人的對立，同時也鈍化了對別人的關懷心與同情心，與人愈來愈疏離，愈來愈感受到別人的冷漠與自己的孤獨感、寂寞感。同時，本世紀在許多地區迭相起伏的動亂與苦難，究其原因，係群體之間，因種族歧視、宗教信仰的不同、國家意識形態的衝突、經濟利益的矛盾、文化的差異而導致的暴力相向，悲劇連連。再看個別人的精神境況，名利權位，犬馬聲色似乎是當代人難以抗拒的誘惑。許多人將這些世俗慾求的獲取視為自己高人一等的成就指標。因此，在盲目的逐物外求中，失去了自省力和自主性。同時，在務外遺內的忽略了對自己內在性靈生命的自覺與栽培下，人與自己愈來愈疏離，愈來愈不瞭解自己了。當外逐一受挫敗，則頓感失落而自暴自棄。精神分析學家楊格（Carl Gustav Jung）在其名著《尋求靈魂的現代人》一書中指出：現代人是與歷史傳統疏離，缺乏精神託付，無以安身立命的孤獨者。人與自己疏離，人與其他疏離，人與歷史傳統的疏離以及人與天地萬物（大自然）的疏離，是本世紀人類精神生活的病痛。這一病痛由西方隨著歐風美雨的東漸而以各種不同的管道和方式，無情的侵襲我們中國。在傳統與現代之間，在精神與物質之間，人文與科技之間，中國性與非中國性之間，我們確實是左右為難，徬徨無依，成為兩岸中國人共同的時代困結。國學大師錢穆先生說過：

「今天的中國問題，乃至世界問題，並不僅是一個軍事、經濟的、政治的、或是外交的問題，而且是一個整個世界的文化問題。一切問題都是從文化產生，也都該文化問題來求解決。」（註一）

這整個世界性的文化問題，其肇生的關鍵就在於人與自然，人與人，人與自身因疏離而阻隔不通，以致濫用、宰制、衝突迭起，世間的困危與苦難不斷。譚嗣同認為宇宙間最有意義之事乃是萬物相連，彼此相通。他說「仁為天地萬物之源」（註二）。同時，譚嗣同基於其《仁學》的平等觀，深刻的提出「仁以通為第一義」（註三）。他進一步的指陳「通」的具體意義為「中外通」、「上下通」、「男女內外通」、「人我通」（註四），這四義較側重於人與人之間心氣相通，情性相感的感通。這是有鑒於彼時中國時運的困厄及中國人倫社會由漢代推行三綱所造成的偏差，而思拯救中國及衝決網羅而提出的淑世課題。他在《仁學界說》為讀者們所開的書單裏，就中國書中首先推介的古書就是《易》書（註五）。《漢書·藝文志》云：「詩、書、禮、樂、春秋五者，五常之道也，而易為之原。」《易》書所探討的原理原則，廣大悉備，涵括天道、地道與人道，最重視人與萬物的感通性。六十四卦所言最能彰顯修己以安人，進而安天地萬物的儒家人文精神。扼要言之，《易》教莫不以至誠存心，中和為用，循正德、利用、厚生之原則，與天地合生生之德，創建人類具人文精神的文明。本文分別探討《易》書對「人文」與「文明」之概念

涵義；《易》書「聖人之道四焉」的人文精神；《易》書的教育原理與方法；結語探索《易》教的人文精神及時代意義，拋磚引玉之作，尙祈海內外方家不吝賜教爲幸。

## 二、人文與文明

在中文的辭彙裏，「人文」與「文明」首先見用於《易》書。賁卦彖云：「剛柔交錯，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」「人文」與「天文」相對比，表徵「人文」與「天文」有內在具深度的關聯，兩者相涵的締結成有機的整體。換言之，人與天不是絕緣互隔的，而係相生相連，互動互成的。天人之間有共同的理脈和理律可循，也有各自的原理原則以資運行。《易》書所探索的最高原理，廣大悉備，涵括天道、地道和人事。易經哲學認爲天地萬物與人乃相因相攝相成的，彼此間，血脈相聯，相互感通，休戚與共。因此，天象時令之變化固有理可尋，而人際脈動的往來酬酢亦有其文理脈絡，可資細察。貴爲萬物之靈的人類，不但能洞悉天人關係，且能深識人物之別。透過人文教養的陶冶。人的靈智慧心能自覺一己有所尊貴，可區別於草木鳥獸的性分。人不但在人物之際，透過對比式的內省和自覺，可自覺人性之尊貴處，且內具先驗的意向性，意願於彰顯人性之尊嚴與靈智。換言之，人性中蘊含著盡善盡美地實現一己之性命的天地萬物內在美善的高貴心願。

至於人應該如何實現人文生命以化成天下之人格氣質，唐、孔穎達《周易正義》疏曰：「觀乎人文以化成天下者，則詩、書、禮、樂之謂。當法此教而化成天下。」（註六）詩、書、禮、樂乃儒家經學的人文教養之憑藉。《荀子·儒效》嘗分述各經經典教育之功能：「書言是其事也；詩言是其志也；禮言是其行也；樂言是其和也。春秋言是其徵也。」熟悉史事，建立史識；興發思無邪的純淨情志；與人和睦和諧的相處；確立政治倫理與政治是非的觀念；依循社會行爲的倫理規範係儒家經典教育具體的人文內涵。宋、程伊川注賁卦彖傳謂：「人文，人理之倫序，觀人文以教化天下，天下成其禮俗，乃聖人用賁之道也。」（註七）講究人倫道德，涵養文質彬彬的禮教習俗，是儒家《易》教人文精神的社會實踐和表現。唐君毅先生認為人文是具道德理想之特質的。具人文性的道德活動一方面內在於人類生活的其他層面，另方面亦涵蓋其他一切文化活動。他說：「所謂人文的思想，即指對於人性、人倫、人道、人格、人之文化及其歷史之存在與其價值，願意全幅加以肯定尊重。」（註八）

平實而言：「文」一辭既指儒家《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等經典內涵，代表人類之文化，則不能只侷限於道德的諸般涵養，人的情感生活，審美的興趣，文學藝術的創作、宗教的人文向度：：：等，皆當統攝於「人文」之意涵中。將人文精神指向儒家經典，可溯源於《論語》、《憲問》所載：「子路問成人。子曰：若臧武

仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝。文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」「成人」當指具成熟人格特質的人，亦即繞富人文精神特質的人。朱熹注曰：「知，足以窮理。廉，足以養心。勇，足以力行。藝，足以泛應。而又節之以禮，和之以樂。使德成於內，而文見乎外，則材全德備。」（註九）朱熹所言的「窮理」、「養心」、「力行」，節文以禮，和悅以樂，申言其人文精神，在個人方面則變化氣質，使德深造於內，文采表顯於外的「成人」。在人與社會的關係上，則以禮分之節文和樂教之平和融洽，情理交融，曲應得宜，成爲具有人文氣質的社會人。

至於「文明」一辭，源出於《易》三個卦的彖傳，同人卦彖曰：「文明以健，中正而應，君子正也；唯君子爲能通天下之志。」蓋同人卦䷌的內卦爲離卦☲，外卦爲乾卦☰，象徵文明以健。六爻中，六二爻與九五爻分別位居內外卦之中，且得正位，係中正應中正，故曰：「中正而應，君子正也。」「文明」一辭在同人卦中表徵著內心光明正大的君子人格。賁卦䷖彖辭中有云：「文明以止，人文也。」該卦之卦畫結構乃係剛柔交相文飾，外卦爲艮☶含「止」義，位於內卦☲之上，具有以文明治天下，亦即爲政者體察人性人情之常理常道，施以禮樂刑政的文化教養意。故賁卦彖傳曰：「文明以止，人文也。」革卦䷰彖曰：「文明以說，大亨以正。革而當，其悔乃亡。」內卦爲離卦☲，外卦爲☳，具有文明而悅樂的象徵。觀「文明」一辭在所源出的《易》書三個卦之間，皆同樣的以離卦☲爲內卦，



有光明正大之德，臨照於外義。《易·雜卦傳》謂：「離也者，明也。萬物皆相見。」  
「離，麗也。」

另據《說文解字》的釋義：「文，錯畫也，象交文。錯者，交錯也。錯而畫之，乃成文也。易繫傳，物相雜，故曰文，錯斯雜矣。」此涵義引申至人文世界中，當指意彬彬君子的外在文采，禮儀風範，禮樂典制……等意涵。對「明」字的解釋，「罔月，照也。從月罔，古文從日。」具臨照之意。《易·繫辭下傳》有言：「以通神明之德。」《九家易注》釋「明」為「著見謂之明。」「文」、「明」合言，具有人類表顯於外的紋理、文采、社會的禮儀規範及國家的禮樂政制之涵義。儒典在《易》書之外，《論語》也提及「文」字，《雍也》謂：「質勝文則野。」此處的「文」字具有人內在德操、涵養、精神表顯在文辭、文藝、文章、文采、文教等方面的意含，且皆蘊含「善」、「美」之意。

「人文」與「文明」在意含上有相通互資處。兩者有互為表裏的關係，「人文」較傾向於人之內在深刻的精神內涵，「文明」則較傾向於人之內在精神內涵向外的諸般彰顯、光照。簡言之，「文明」乃人性靈生命層層實現外顯的業績，內在的人文生命或性靈生命乃「文明」創發的內在動力和富源。換言之，人與萬物雖並育於天地之間，唯人性具備靈明感通之自覺能力，能自尊自信地追求和創發生命的豐富內容和層層提昇的無限意境。從《易》書的哲學而言，人之所以能創作多樣化的文化內容，參贊天地之化育，與天地合生生之德，

以人文化成天下，其能力和動力導源於人內在的靈明自覺力及生命源源相繼的創作力。

### 三、《易》書「聖人之道四焉」的人文精神

《易·繫辭下傳》謂：「易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」易道雖有四個面向，卻有相連相貫的共同心態，一言以蔽之，就是憂患意識。《易·繫辭下傳》云：「作易者，其有憂患乎！」又云：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危，危者平，易者使傾，……懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也。」富盛德的文王面對天下人所承受紂王的暴虐之苦難，其感同身受的不忍人之心是可想見的。文王憂國憂民的憂患意識是源於悲天憫人的道德意識。其道德意識在不忍天下蒼生之生不得其所，憂心自身未能克盡所應盡的歷史責任。因此《易》書中所充盈的憂患意識是與時代的眾生同體大悲的關懷心，仁民愛物之心，亦是對歷史負責的責任心。換言之，憂患意識的憂患心，係人的性靈生命對時代大生命的感同之際，不忍生命的摧折、萎縮，深切企盼將時代的整體大生命奮力振作，帶向真、善、美、聖的理想境域，是故，貫穿易經哲學首尾的憂患意識，其本身就是聖人仁心靈智莊嚴的大覺大悟。質言之，憂患意識係深切厚實的人類道德心，不但對一己的仁心靈智能切己自覺，自尊自信，對天地生生之大仁德及普天下的生靈亦投予無比的敬重和期許。徐復觀

解釋說：「周人建立了一個由敬所貫穿的敬德、明德的觀念世界，來照察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現。」（註一〇）所謂「敬」的主觀情狀，乃是源於憂患意識的自尊自愛的向善之心。從消極而言，猶乾卦九三爻辭所云：「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。」即戒慎恐懼的避惡心。從積極而言，則以乾卦象傳所云：「君子以自彊不息」的憤發向善心，崇日新不已的盛德，開物成務於富有的大業，以安頓天下蒼生為己任。平實言之，憂患意識的「敬」德亦係《論語·述而》所謂「臨事而懼，好謀而成」的踏實認真態度。

今以憂患意識的主「敬」之德來詮解《易》書所謂的「聖人之道四焉」。「以言者其辭」：易道冒天下之道，藉卦爻畫及卦爻辭以示天下人，不但肯定了人與深邃的天道具可溝通性，亦肯定了人與人之靈智有可溝通性。易辭所傳達者為作易者以公天下之心，將其所契悟的天道與人道之常理常律與天下人共分享，以共濟於和諧並育的完善與完美境域中。《繫辭上傳》精要的說：「一陰一陽之謂道。繼之者善也；成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」人之靈性在於稟承天地生物成物的生生之善德而顯人特有的仁心智慧。人當自覺且自珍天賦的仁心智慧，以仁義禮智的成己成人成物之德彌合天地元亨利貞的大生廣生之德。在天人合德共贊生生之盛德大業中，人當仁智相須，以仁攝智，總攝群生於致中和，天地位、萬物育的廣大高明氣象中。因此，《繫辭下傳》點示有此大志業者當「明

於憂患與故」，教人「危者使平，易者使傾，……百物不廢，懼以終始，其要無咎。」蓋易道「彰往而察來，而微顯闡幽」、「其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟民行，以明先得之報。」足見《易》書的憂患意識乃以歷史的使命感與時代的道德責任心，殷憂以興多難之邦，大仁大悲以濟天下生靈出於困苦，因此，〈繫辭下傳〉第六、七章，在陳述「作易者，其有憂患乎！」之下文，緊接著三陳九卦之德：「履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恒，德之固也；損，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。……」履卦旨在教人踐履力行；謙卦教人謙虛上進，以妄進、驕亢爲戒；復卦教人能返身以誠；恒卦教人恒持正理常道，信道進德貴在有恒；損卦教人懲忿窒慾以免小不忍而亂大謀；益卦教人修身貴在積善累德；困卦教人處困境中猶應是非判然而不失去原則；井卦教人效法如井般的安定靜篤，有不拔的定力；巽卦教人臨事必須深謀能定，曲應事變以得時宜之正。此九卦相承相貫，理脈周密通順，這是處憂患之世變所應持的正理常道。

卦爻辭的表詮方式，以賦、比、興的方法，觸類旁通。所謂賦、比、興者，乃詩經作詩之法度。朱熹解釋說：「直指其名，直敘其事者，賦也。本要言其事，而虛用兩句鉤起，因而接續去者，興也。引物爲況者，比也。」（註一一）「興」者乃指辭在傳達意思時，先借彼物以引起此事，而其事常在下句，所引之意較闊，且意味深長。「比者，採比擬或

取譬說辭，藉彼物比此物，但不說破。透過「興」與「比」表徵《易》卦爻辭，當可理解《易》藉言辭的表述法，所以是稱名小而取類大，旨遠辭文，事肆而隱，言曲而中了。這就是就易辭表達法的自身而言，就易辭表達的意向或旨意觀之，則在明宇宙人生中正光明之正理常道，究明失得之報，導正人們的思想與言行，安頓流離失所的人心與人的靈性生命。

在「以動者尙其變」方面，亦即實踐哲學上，如何本著道德心靈避惡且趨善，乾文言傳謂：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」「大人」為能契應天地生生之常理常德的偉大人格。大人以無比的智慧，周遍的洞悉天心、日月、四時運行的自然理序，同時，也仁心宅厚的體認天地生生之仁德。簡言之，大人仁智雙運，融合自然的理序與價值的理序，以參贊化育生生之大德來牟天配天。準此，乾文言傳謂：「君子進德修業。忠信，所以進德也。修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。」仁與智乃人性與生俱有者。行時中的實踐原理是《易》書行動哲學的中樞。蒙卦彖傳：「蒙亨，以亨行時中也。」與《中庸》：「君子而時中」原理相貫。「時」指宇宙與人生在時間形式上的變化歷程，當以入的理性客觀地認識其自然法則。「中」指在人與天地、周遭環境的互動往來時，可久可大的永恒性價值原理。《說卦傳》曰：「聖人之作易也，將以順性命之理。」即教人順性命中的仁性與智性，統攝自然法則與價值理序，行時中之道。質言之，易經哲

學在尚其變的實踐哲學上，以靈智審天時天機天秩，以天賦的德性心契合天德，先驗地意向於成全與提昇天下生靈之盡善盡美。以乾坤兩卦合觀，易經哲學在人生實踐上，啓發人應大其心以忠恕體物，以剛健不息，厚德潤物的人文精神，與幾通變，居仁由義，實現人與天地萬物，人與人之間均恕和諧的時中至理。這種趨於避惡向善的心性意念，縱令人處於艱難困苦的危險時刻也不變節，甚至人逢此時更應篤定對中正光明之德的嚮往。例如，否卦大象曰：「天地不變，否，君子以儉德避難，不可榮以祿。」對易經哲學而言，避惡趨善不僅是善惡認識、判斷和意念作用，而且務求下篤定堅實的德性修養之實踐工夫。乾文言傳釋九二爻爻辭曰：「閑邪存其誠。」坤文言傳釋六二爻爻辭云：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」閑邪存誠是避惡工夫，「敬以直內，義以方外」是既務內也務外的修德工夫。乾坤文言傳統合觀之，則誠與敬、義是行為實踐者自強不息的進德修養工夫。誠與敬義夾持的實踐工夫，亦是履行時中的正道工夫。觀六十四卦的吉凶斷辭，莫不歸宗於仁智雙運，知以變化通變，行時中之正理常道，仁心遍澤群生為念。六爻爻位中，二、五爻分居內外卦之中，計觀六十四卦裏，凡二爻爻辭言吉者有三十三卦，言「無咎」者十四卦；凡五爻爻辭言吉者有四十二卦，言「無咎」者十四卦。凡六爻爻位中以陽爻居陽位（初、三、五爻位），陰爻居陰位（二、四、上爻位），謂之「當位」或「正位」表徵立場正當。觀三百八十四爻中屬「當位」爻辭者多吉，反之，屬不當位爻辭者多凶。

可見，易經行動哲學係以知幾通變，以時行中正光明之正道為最高原理。

就易道「以制器者尚其象」而言，人智能改造自然物以製作工具來改善物質生活的條件，無疑的，是人類文明的具體印證和指標。器物的研發、製作和運用是人類文化創作之進步歷程的一個重心。在中華文化傳統中，記載於《易》書中觀象製器的創造活力，無疑的，與中華傳統科技的發展有密切的聯繫。《易·繫辭下傳》載：「古者庖犧氏之王天下也。仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。：：：。」卦象有成於對具體形象物進行感覺認知「擬諸其形容，象其物宜」者，在人與自然的關係中，泰卦大象曰：「天地交，泰。后以財（裁）成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」程伊川《易傳》注曰：「天地通泰，則萬物茂遂，人君體之而為法制，使民奉天時，因地利，輔助化育之功，成其豐美之利也。：：：民之生必賴君上為之法制，以教率輔翼之，乃得遂其生養，是左右之也。」（註一二）因此，先聖為了造福生民在民生物用上的需求，而研究自然界的物象、物性、物用，且予以改造而製作成種種方便與嘉惠民眾的器物。以引文中伏羲氏觀象制器以據的離卦為例，離卦☲的卦象為「目」象，外為輪廓而中虛，目目相承，連接成可使田獵與捕魚的網罟之象。離，麗也。象徵獵物和魚類麗現於網罟之中。陰陽及其合成的八卦，表徵了大自然的二種對待互補的基素，及八類自然界的物質現象與

作用。陰陽八卦所衍生的觀象製器說，反映了先聖先賢側重物象間的關聯性與整體性。同時，源於陰陽八卦的尙象制器說，顯示出陰陽及八卦系統乃一爲自然界定性的典範，而非定量的典範，同時也是提供豐富想像性和解釋性的典範，而非以計量推算的預測性典範。易道尙象製器有人文意含，不論其涉及器物的製作、運用，或大眾生活的公共制度、律則。觀象制器者，不但發用人類特有的靈智與天地萬物相交往，而且係源發於人類特有的尊生彰有之大仁心，爲完善化人類的生活品質而開物成務。質言之，尙象制器者深含博施濟眾，提昇整體人類生活素質與福祉的人文動機和意義。

就易道「以卜筮者尙其占」而言，也是先聖本著憂患意識，拯救時代苦難的生靈，安頓人類不安的心靈所採的措施。觀卦彖曰：「聖人以神道設教，而天下服矣。」在原始宗教情操濃厚的上古時代，負有養民、保民、安民責任的治者，採卜筮之占爲其稽疑、研慮、決疑、定策的一項憑據。司馬遷曾在《史記·龜策列傳》上說：『王者決定諸疑，參以卜筮。』意謂藉著卜筮的昭告做爲決疑、定策的參考。聖王藉神道設教，乃因應民眾的宗教信仰，透過神明的昭示，使民眾有所信服，從而凝聚一共識和集體意志，可眾志成城的致力於某決策的推行。蓋行著筮所得的占告，對先民而言係神明的昭示。據程石泉先生的解釋：「而此之神明亦即祖宗的神鬼，於是產生一種『如臨父母』的親切感，容易『受命如嚮』。」（註一三）。



關於治者在卜筮之用的態度上，《尚書》有二則記載。一則為《大禹謨》：「朕志先定，詢謀僉同。鬼神其依，龜筮協從。卜不習吉」；另一則為《洪範》所云：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是為大同。」不論是「朕志先定」或「謀及乃心」，皆可看出當以決策者個人的智慧、判斷、抉擇為決策之主要依據。卜筮之用只居次要的輔助地位。《禮記·表記》謂：「昔三代明王皆專天地之神明，無非卜筮之用。不敢以其私褻事上帝，是故不犯日月，不違卜筮。」又司馬遷在《史記·龜策列傳》上也說：「或以為聖王遭事無不定志決疑，無不設稽神求問之道者，……故推歸至微，而潔於精神也。」《禮記·經解》亦謂：「潔靜精微易教也。」其中「潔於精神」係指行占者藉稽神求問的天人之占，以宗教信仰的虔誠來淨化一己內在的機動和心靈。因為，在天神地祇前，自己的祖靈臨昭下，被監視的人是很難藏私隱邪的，這就是占者「不敢以其私褻事上帝」的原因。

是故，筮占的人文意義就在於「潔靜精微易教也。」「潔靜精微」乃是指當事者自身能坦誠的內省而不疚，在神明之前能問心無愧。人若能勇敢地面對自己的意念動機，經過不斷的省察、自我批判後，猶能問心無愧，此時，這個人乃是歷經高度道德自覺自省後具純淨道德心靈的道德人了。因此，易道中「以卜筮者，尚其占，在宗教神明的交往中注入了道德意識，覺醒了寶貴的人文精神。今舉既濟卦九五爻辭為例證：「東鄰殺牛，不如西

鄰之禴祭實受其福。」「東鄰」喻指東方的商紂，「西鄰」示喻西方的文王。「禴祭」是一種不用犧牲的薄祭，通常在夏天所行的祭祀。商紂殺牛用大牲的厚祭，所以不如文王薄祭的實受其福，在於天道好還。神明對人間的償報取決於當事人人品的高下，而非祭品的厚薄。因此，《易》之憂患意識所衍生的道德意識，教人挺立主體的道德心，人必須爲自己的動機和行爲負起道德責任。

再舉《左傳·襄公九年》所載的一事例爲證。魯成公的母親穆姜曾與大夫叔孫僑如私通。兩人且合謀欲兼併季孫氏與孟孫氏。事機敗露後，僑如被驅逐。穆姜被遷入東宮，入宮前她占了一卦，得本卦艮卦，之卦隨卦。史官解釋隨卦的卦名指義爲「出」，勸穆姜逃走，但是穆姜從所占得之隨卦卦辭「元、亨、利、貞」四字來檢討自己的品德。結果，她自覺身未做到體仁、嘉德、利物和貞固的美德。她在內省而疚愧後，自認咎由自取而不逃走。這就是人在道德上應爲自己的理性判斷，自由意志之抉擇，勇敢地承擔起應負的道德責任。觀《易》六十四卦的象傳之辭，有晉卦：「自昭明德」、蹇卦「反身修身」、震卦「恐懼修省」：：：等言，可知的《易》書的行占，崇尚當事者自覺自省的道德能力，教人應研幾、慎獨於至誠中正的道德法則上，不應規避自己應負的道德責任。

#### 四、《易》書的教育原理與方法

人類的文明和教育的功能是密不可分的。賁卦彖曰：「文明以止，人文也。」孔穎達疏曰：「文明，離也。以止艮也，用以文明之道，截止於人，是人之文德之教。」（註一四）「文德之教」意指教育是文明之傳遞、推廣、演進的重要憑藉。《易》書多處涉及教育課題，頗重視教育的意義及教育的價值。例如：乾卦文言傳曰：「君子進德修業，欲及時也。」（釋九四爻爻辭）、坤卦文言傳曰：「君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤。」、震卦大象曰：「恐懼修省」、蹇卦大象曰：「反身修德」、復卦初九象曰：「不遠之復，以修身也。」、乾文言傳曰：「君子學以聚之，問以辨之。」（釋九二爻辭）、兌卦大象曰：「君子以朋友講習。」大畜卦大象曰：「多識前言往行。」、蒙卦彖曰：「蒙以養正，聖功也。」、觀卦大象曰：「觀，先王以省方、觀民、設教。」、：：：等。呂紹綱先生認為《周易》是主張「為學日益」的一派，他說：「《周易》則強調創造，追求文明，鼓勵人們在不斷認識客觀世界和適應客觀世界的過程中完善自己，實現自己的價值。」（註一五）若以較宏觀的角度而言，《易》書不但肯定自我教育以完善自己，同時，也主張對別人施以教育，對整個社會、國家實施全面性的教育。扼要言之，《易》書與儒家修己以安人及兼善天下的旨趣是一致的。

在《易》書諸般論及教育原理與方法的卦中，以蒙卦和觀卦較為精要。茲請分別論述這兩個卦。蒙卦卦辭云：「亨，匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三瀆，瀆則不告，利

貞。」蒙卦以蒙草比擬處在蒙昧不明的人，等待施教者予以啓蒙開竅。九二、上九表徵有實學實德的施教者，其餘四個陰爻表徵處在不同情況的受教者。在教育方法上，主張受教者應基於求知慾及對求知的誠懇態度，宜主動向施教者請益受教。象徵施教者的九二爻，面對初次真誠求教的學生，應以陽剛中正之才，行時中之教，亦即隨機施教和因材施教。象徵童蒙的六五爻，本著柔順中正之德，與象徵老師的九二爻相感應，如此虛心真誠的學習，品學才能日進不已，故卦辭斷以「亨」即通暢進步義，彖曰：「蒙，山下有險，險而止，蒙。蒙，亨；以亨行時中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志應也。」意指童蒙有志學習，遇到困難而停頓，主動拜師求教，老師也樂意予以啓導，這是「志應」的時中之教。這種情況，在學生學習及老師教學的相互關係中，是最佳的良性互動，堪謂教育方法的典範。蒙卦的這一教育原理和方法與《禮記·學記》所謂：「聞來教，不聞往教。」的教學態度及「善問者如扣鐘、扣之大者大鳴，扣之小者小鳴。」相契合。同時，其教育方法與孔子啓發式的教育法也若合符節，《論語·衛靈公》子曰：「不曰如之何，如之何者，吾未如之何也矣！」、《述而》篇：「不憤，不啓；不悱，不發。」「憤」是指學生在學習時發憤於心，竭力求理解而未能通透的困頓。「悱」指學生經過學習後，陷入似懂非懂，不能暢所欲言而鬱結於心的困頓。兩者皆已竭盡學習的心力。若老師對處於這一情況而態度真誠的學生予以指點，就是最佳的啓發式教育了。若學生在學習時，持同一問題再三向老師

請教，這是學習態度怠慢鬆懈的跡象，謂之「瀆」，則老師以「不告」之教來糾導、警惕學生不良的學習態度。

大象曰：「山下出泉，蒙，君子以果行育德。」意指教育的施用應配合學生身心發展所展現的潛能。「山下出泉」的「泉」表徵可資培育的美好潛能或天份。「果行育德」，意指在德育方面應善惡判然，是非瞭然，並且培養堅毅不拔的向善意志力來貞定受教者的道德動機和外在言行。在蒙卦的爻辭方面，初六：「發蒙，利用刑人，用說桎梏，以吝。」「用刑人」是藉適當的學規、教誡來指引學生或百姓，能有所戒懼而不敢懈怠學習，「用說桎梏，以往吝」是兼用強制性的約束力來矯正學生的錯誤和不良習性。換言之，啟發性的主動學習法與約束性的外鑠學習法，交相互用以相輔相成。這兩種方法宜同時施用於接受啟蒙教育的初學者。六三：「勿用取女」以感情不專一的女子比擬學習不專一的學生，以不接納這種學習態度的學生來警惕及樹立積極奮發的學習態度。六四：「困蒙吝。」指孤立，有自閉症的學生是不適合一般的教育方法的。六五：「童蒙吉」指具有謙虛溫順特質的學生，是較容易施以啟蒙教育的。在老師教育態度方面，九二在爻位上具中正之德，與六五虛心求教的學生相感應。九二爻辭：「包蒙吉，納婦吉，子克家。」指老師對學生的包含性和接受性良好，猶如「納婦」般的情投意合。同時，老師在投入教育工作時，猶如兒子為父親克治家務般的樂意和盡力。上九爻爻辭：「擊蒙，不利為寇，利禦寇。」意

指對頑劣不化的學生，在施教矯治時，應以「禦寇」的態度，嚴加管教不能有所放鬆姑息。

（註一六）

在社會教育方面，中國自古政教合一，即政治與宗教，政治與教化的合一，殷周之際尤其如此。易卦中有不少述及為治者應該推行社會教化的言論。蠱卦大象曰：「君子以振民育德。」臨卦大象曰：「君子以教思無窮，容保民無疆。」噬嗑卦大象曰：「先王以明罰敕法。」坎卦大象曰：「君子以常德行，習教事。」漸卦大象曰：「君子以居賢德，善風俗。」噬嗑卦大象曰：「先王以明罰敕法。」《繫辭下傳，第一章》曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁，何以聚人？曰財，理財正辭，禁民為非曰義。」其第二章亦有云：「包犧氏沒，神農氏作，斷木為耜，揉木為耒，耒振之利，以教天下，蓋取諸益。」觀卦大象曰：「風行地上，觀，先王以省方、觀民、設教。」

其中以觀卦䷓所言的社會教化最為精要。其以神道設教的人文意涵已陳述於前。茲就該卦的卦辭、彖傳、大象傳予以扼要闡釋。卦辭曰：「觀，盥而不薦，有孚顒若。」「觀（去聲、讀貫）」是上古三代天子和諸侯的明堂、太廟、和民間的祠廟。若當動詞用，則引申為示教以供觀省學習意。「盥」指主祭者在行祭典時洗手以示對神明的誠敬之心。「荐」是盥之後下一儀式上的步驟，此時，人心有些懈怠，不若盥時那般莊嚴了。「有孚顒若」指行「荐」之祭，為政者應正其表儀，敬慎一如始盥之初，勿使誠意稍懈，以為臣

民之觀，使臣民們在莊重誠敬的氣氛感染下顯然瞻仰而思效法。彖曰：「大觀在上，須而巽，中正以觀天下。……下觀而化也。觀天之神道，而四時不貳，聖人以神道設教，而天下服矣。」指治者以宗教的祭祀儀式，表彰純淨誠敬的人文心靈，感化觀典禮的臣民而收「下觀而化」及「天下服矣。」的潛移默化之教益。大象曰「風行地上，觀，先王以省方、觀民、設教。」九家易注曰：「先王，謂五（第五爻），應天順民，受命之王也；風行地上，草木必偃，枯槁朽腐，獨不從風……象不化之民，五刑所加，故以省察四方，觀視民俗，而設其教也。」先王巡省四方，觀民情風俗以設對治之政教，禮以牽善，刑以懲惡，禮治與刑罰兼用互補，重德而慎罰，旨在化民成淳美之俗。總之，觀卦的社會教化，以為政者應以修德行善的表率供民瞻仰和學習為主要原則。

## 五、結語

今天我們歷史的進程已來到二十世紀與二十一世紀交替之際。由本世紀之末返思本世紀人類所形成的大思潮，約可分為三種趨向：一為崇尚科學與科技；二為崇尚資本主義的商品經濟；三為崇尚民主政治的價值。科學的進步使我們對自然世界的實然性擁有較全面的真知識，科技的進步使我們更能駕御自然，改造自然以滿足人類物質生活的需求和舒適。西方工業化所導領的近代文明，可說是科學性理論及人類感官經驗並重，科學與科技結合

相成的文明。然而，科學的宇宙觀流於單調、機械、平面且片面。胡塞爾曾做過對歐洲科學危機的診斷。他認為自然主義者以實證科學作為嚴格科學，將自然視為從屬於自然律所構成的時空統一體。他們甚至將人的心理活動都視為可分解為色、聲、壓力等感覺元素，把意識自然主義化。他們視世界或自然只是簡單地在那裡，恆依物理、化學和生物法則而動靜。自然世界可一再重覆為實驗的計算對象，而自然科學可將世界化學至簡單的經驗上。同時，自然世界可被視為可抽離具體經驗的計算對象，似乎只是一本數學化的書。自然世界可被轉化為一切事實性科學所涉及之題目的總和、分殊性的實驗科學只關注自身的領域，成為封閉性的科學。這種科學的宇宙觀割斷了人與世界的內在關聯，也看不出分屬於不同分殊科學領域的自然現象之間有何聯續性。因此，這種見樹不見林的宇宙觀，疏離了人與自然和其他萬物的關係。這種「事實性的科學」只能推導出「事實性的人」，當人處在人生的困境中時，這種事實性的科學不能對人做出重要的建言。（註一七）

至於實用取向的科學技術，簡稱科技，其快速發展，已無暇反思形上意理和人文意義的重要課題。因此，當代科技漸漸淪為忽略了其意義本源的「技術化」。如是，這種趨向不只形成所謂的「機械化」，且致使自然科學視為一既定的事實，人類已不再深刻反省其對人類文明的合適性，而不由自主的全然接受它。因此，科技愈發展，人類便愈有力量去宰制自然世界，越有消耗自然資源的能力，也愈有對他人挾科技以制約的能力。哈柏瑪斯



也不得不承認人與自然的關係已是屬於一種技術控制的關係。

科技與商品經濟的結合促生了資本主義的發展。以刺激消費來帶動投資生產的資本主義經濟，不擇手段的挑激人追求感官慾望的滿足，不但毫無節制的向自然資源索取，造成能源枯竭與生態失衡。同時，在高度的自由競爭中，加快了人類生活的步調和緊張，導致了種種精神上的焦慮與不安。人與人在競利上相衝突、對立，重利輕義。同時，在商品消費經濟的主導下，人欲橫流，生活趣味低俗化，人文精神日微，人日益沈淪於物化的命運。索羅金在《時代的危機》中指出，西方文明正面臨感性文化瓦解的危機。

民主政治的嚮往可說是本世紀的主流政治思潮了。民主的文化雖肯定了個體生命的尊嚴與價值，充分予個人自由發展的機會與平等的人權。然而，不可諱言的是，民主的社會體制與資本主義商品經濟的社會體制，常是相依共生的。因此，個人主義與貪圖享受的意念相互激長。民主的社會以法治保障人權固然有其正面的價值。然而，人與人的關係若都訴諸法律的權利與義務關係，則易形成權利本位的個人主義社會。人與人相互對立，只知顧全自己所應享的法律權利，難免視野和心胸流於偏狹，不能以寬宏的視野和心胸待人處世，日益疏離了人與人流動著情誼的感通，相互為對方體諒而有所犧牲、奉獻的美德。人際的疏離，人情的淡薄成為側重講法律人權而輕忽道德人倫的民主社會之通病了。

面臨二十一世紀的來臨及二十世紀留下的文化問題，我們都共同企盼新的理念之誕來

推陳出新既有的文化。易經哲學的人文精神無疑是對上述問題具有拯治性的啓發和資源。易道兼貫天道、地道與人道，以陰陽太極之理旁通統貫人與天地萬物爲一有機的和諧整體。人以仁心智性體認生生不息的天理天德，自覺人與自然的形上本體，血脈相連，休戚與共，不可分割。人既然在生活世界中體貼出天地生物成物的大仁德，因此，人對自然是具有生命根源感的，是心懷感恩和反哺的。人敬愛自然，以仁民愛物之心參天地之化育，在繼善成性中，忠恕體物，遍攝群生，成己成人成物。因此，人與自然、人與人、自己與自己的三重關係，在易經的憂患意識與同體大悲的仁愛襟懷下趨於重整體性、和諧性、變與常的協調性。因此，在易經人文精神的感召和提昇下，樹立了人與天地和諧感通，人與人以同理的心同情的心，互敬互愛互助，共濟於光明中正之德的人生理想。在人與物的關係上，愛物惜物，利用以厚大眾之生，物物務求均調平衡，這對建立二十一世紀的生態倫理學是具有正面啓發之作用的。通過易經哲學對人文教育的重視，也引發我們對歷史文化的珍惜，對時代、社會的關心，昌明人性，培養對人類及未來生機的關注與道德責任心。因此，易經的人文精神可謂爲帶領我們走出二十世紀科學主義、民主主義、資本主義陰暗面的一道文明曙光，我們應致力於更可久可大可遠的關心與努力，爲廿一世紀開創人類的機運與福祉。

## 註釋

註一：錢穆《文化學大義》，台北，正中書局，一九八六年台九版，頁一。

註二：《譚嗣同全集》、《仁學·界說·第一條》，台北，華世出版社，一九七七年第一版。

註三：同上註。

註四：同註二，《仁學·界說·第四條》，頁六。

註五：同註二，《仁學·界說·第二十五條》，頁九。

註六：唐·孔穎達《周易正義》，台北，中華書局，一九八六年台三版，頁一五八。

註七：宋·程伊川《易傳》，台北，河洛圖書出版社，一九七四年台影印一版，頁一九七。

註八：見唐君毅《中國人文精神之發展》，台北市，學生書局，一九八八年八月全集校訂版，

頁一〇。

註九：朱熹《四書集註》，台北，華聯出版社，一九七〇年版，卷七，頁九六。

註一〇：徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，台灣商務印書館，一九七八年四版，頁二三。

註一一：《朱子語類》卷八十。

註一二：同註七，頁一〇五。

註一三：見程石泉《易學新探》，台北，文行出版社，一九七九年台壹版，頁七—八。他說自

黃帝以來所提倡的「祭祀祖宗」使伏羲所言的「通神明之德」更易於從事。因為在祭祀時行卜筮的人，對所得到的卦爻辭之指示，更具親切感。蓋與祭者所通的「神明之德」，乃是由自己祖宗所傳來的旨意，於是內心虔敬的孝思油然而生。

註一四：同註六。

註一五：參考呂紹綱《周易闡微》，長春市，吉林大學出版社，一九九〇年八月第一版，頁二四八。

註一六：此處對蒙卦九二爻辭及上九爻辭的解釋，參考呂紹綱《周易闡微》，頁二五六。

註一七：參考汪文聖《胡塞爾是如何診斷歐洲科學危機的？》一文，一九九六年，台灣，中央大學哲學研究所主辦「應用哲學與文化治療」學術研討會論文。

## 拾壹、《易》、《老》哲學理趣之異同

班固《漢書·藝文志》將《易》尊爲五經之源，群經之首。《易》書由經與傳所合成。「經」指原經，包括六十四卦的卦爻符號系統、卦名與卦辭爻辭。「傳」是繼「經」之後對原經予以研究性的解釋、補充和發展的成果。《易經》內具豐富的哲學資源，它融合了儒學傳統、戰國中、後期流行的陰陽思想，以及兼攝了道家思想。《易傳》之作使《易》書開闊拓探了儒學，由人道上貫天道，以天道涵全人道。《漢書·藝文志》將《老》書歸入道家。據屈萬里先生的考證：《老子》書當成於孟子後，荀子前。《易》書既有攝取於道家思想處，自有同處與異處。本文試由宇宙觀、認識論與人生論三方面探究《易》、《老》哲學之異同。

### 一、《易》、《老》的宇宙觀

《易》書認爲宇宙間的萬事萬物，恆處於生成變化的歷程中。至於周浹在萬事萬物之間生成變化的動力根源，則來自蘊涵陰陽二氣的太極自本自根的運化。宋儒周濂溪（西元

一〇一七一〇七三）在《太極圖說》所謂：「太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。」宇宙間萬事萬物的存在與變化，基本上係由一組組相對的因素配對且交感互動所由致。太極所函的陰陽二氣乃是彼此間交感互動的對偶性因素。乾坤乃陽與陰各按體性所顯發妙用之情性與功能。乾之顯用爲剛健、開發、創新、上升、前進……等功用；坤之發用爲承隨、含弘、柔順、收斂、凝聚、承載、貞定……等功能。《易·繫辭上傳》云：「一陰一陽之謂道。」「一」係動狀詞，描述體性相對待的陰與陽相互的一往一來，在相互作用的交感中又相互攝受。「道」指謂陰陽之間交互作用與相互攝受所依循的形上律則。就易道功能運化的原理而言，乾坤係滲透在天地萬物之中的第一對原理，亦即以功能運化顯用的實理。做爲《易》之門戶的第一原理，也就是乾剛健創發之實理與坤含柔承順之實理。乾坤乃太極或易體、易道發用的兩面性。從宇宙發生論言之，乾坤相俱爲生生之始元。是以，乾《象》曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」坤《象》曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」《象傳》作者從元、亨、利、貞的天地生生之德來詮解乾坤的生物成物、謂乾之生物剛健不息，謂坤承隨乾而成物亦不已。因此，《易》書第一卦以乾卦始，第六十三卦安排以既濟卦。「濟」者成也，既濟表徵乾坤造化運行之歷程形式的完成，卻不做爲六十四卦之末卦。爲《易》殿後的第六十四卦被安排以未濟卦，取義於生生的活動未結束，終而復始的運轉不已。《易

·繫辭傳上》云：「生生之謂易。」意謂在乾坤功能運轉不已下，宇宙萬物恆呈現著生命接續不已的無限進程。據此，南宋理學家朱熹（西元一一三〇—一二〇〇）曰：「天地別無勾當，只是以生物爲心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」「萬物生長，是天地無心時；枯槁欲生，是天地有心時。」（註一）《易·繫辭下傳》以天地間所充塞的無限生生之活動，觀省天地的形上特徵，謂：「天地之大德曰生。」「生生」係天地間萬物存在與活動所內蘊的普遍原理，亦是萬物共同的本質處。程明道（西元一〇三二—一〇八五）云：「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇，生之謂性。萬物之生意最可觀，此『繼之者善也』，斯所謂仁也。」（註二）「生生」爲萬物所以化醇的共本性，明道以洋溢活潑生意的「仁」點示《易·繫辭傳上》：「繼之者，善也；成之者，性也。」的生生形上學之特質。因此，《易》書的宇宙觀係以崇尚生生之真、生生之善與生生之美爲取向的價值宇宙觀。「生之謂性」將「仁」賦予「性」做內涵，「生」爲仁性之外顯。由是，生生意謂著宇宙內在的目的性。易言之，對《易》哲學而言，「生生」既是滿佈在天地間的萬物所表顯出來的生動事實，也是彰著了天地萬物之存有的價值。

在《老子》書中的宇宙觀，「道」係化生天地萬物的本根和共理共律。首章即曰：「無名，天地之始。有名，萬物之母。」意謂「道」對萬物兼具「始」、「母」兩重性。「始」指「道」乃天地萬物所以存在和活動的總根源。因此，「道」超越於天地萬物之上，不爲

任何形名所限定。四十章云：「道隱無名」，故稱之爲「無」。據三十四章：「大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲生。」「道」爲萬物所恃生，亦即「道」內在於天地萬物內，就這一實存意義而說「有」或「德」。簡言之，「無」與「有」是「道」之一體的兩面性。「無」是就「道」的超越性而言，是「體」；「有」是就「道」內在於天地萬物，以資恃生而不離開天地萬物而言，是「用」。再者，「道」不但化育天地萬物，且爲存在界賦予條理、秩序、規律與自身價值的形上原理，因此而名爲萬物之「母」。「德」是「道」在宇宙發生論上的術語。換言之，「道」內在於萬物而得以特殊化的彰顯，這一存有方式謂之「德」。易言之，萬物因分受道之內化而各有所得，稱爲「德」。就「道」而言，「德」乃用以展現「道」的生成力，第五十一章所謂：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以，萬物莫不尊道而貴德。」「德」之所以能蓄養萬物，持守萬物，究因於分享了「道」。易言之，「道」是被分享者，「德」是「道」內化於萬物，爲萬物特殊化的個體性，亦係個物存在與實現的原理。然而，「道」雖內在於每一物，卻不受任何一物的定限、分際所侷限。「道」旁通統貫萬物，覆蓋一切，對萬物享有周遍性。總而言之，「道」與天地萬物享有先在性、本根性、內在性及周遍性的關係。陳康先生指出，「道」在形上學的範疇中，含具六種意涵：萬事萬物的終極根源；一切事物的貯藏處；一切事物的模式；產生一切事物的動力因；事物生長所憑恃的原理；道的運



行係一返循環歷程。此外，「無」與「有」雖然是「道」一體的兩面性，然而，「無」與「有」係在「道」與化生萬物的關係上而言，《老子》第四十章云：「天下萬物生於有，有生於無」，這是就宇宙發生論的邏輯性而言。

涵陰陽的太極與《老子》書中的「道」雖同具陳康先生指出的形上學範疇之六涵義，其間仍有不同的特點。《老子》注重「道」運行的實然性規律。依第二十五章所述，「道」係萬物活動所同由共遵的形上理序，因而「字之曰道」；就其無所不在的運行而勉強名之曰「大」；就其動態的一往前行而曰「逝」；就其流逝之所向無遠弗屆而曰「遠」；「道」之流逝所向雖遠，卻是無往而不復，所謂「遠曰反」。第四十章「反者道之動」與第十六章「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常」，指示了道的「大」、「逝」、「遠」、「反」終究是要復命回歸到「道」的原初狀態，亦即「歸根曰靜」。因此，道之靜態才是道本然的自性或「常」性。我們可以總結地說，《老子》的本體論是主靜論。《易》書不但言變，且藉陰陽的對待互感互動性來詮釋變的原理，較《老子》的本體論而言是主動論。蓋《易》書不但言變，且藉陰陽的對待互感互動性來詮釋變的原理，較《老子》更進一步的解釋變之內在原理與原因。《繫辭傳》謂：「剛柔相推而生變化」、「變化者，進退之象也」及「一闔一闢謂之變」。同時，《易》書《繫辭傳》雖也言「原始反終」及「窮則變，變則通，通則久」，但是《易》的本體論是主「動」論。乾卦為

《易》書的首卦，揭示了天道生物成物的剛健不息。復卦《彖傳》：「反復其道，……復其見天地之心乎！」我們透過上述朱熹所言的「枯槁欲生，是天地有心時」《繫辭傳》將生命的相接相續賦予「善」的價值肯定，所謂：「繼之者，善也」。換言之，《易》書不但指陳了太極易道的運行法則，且將此一實然性的運行法則，當下以價值意識點化成意味深長的價值境域。《易》書觀天地生物氣象，認取萬物之生意最可貴。乾卦《文言傳》對作為生生之原動力的乾元，贊以「元者，善之長也」。「生生之謂易」不但是表述天地萬物變化流轉的實然事實，亦係一當下即覺即是應然價值。相照之下，《老子》的宇宙觀係一以客觀常性、規律為取向的自然理序形上學，《易》書則以人文生命之靈覺，感通生生之實然，採取尊生彰有取向的價值導向形上學。

儘管如此，《易》書中對宇宙萬物所進行的實然性運動和變化，仍有客觀探討其中常規常律的研究成果。《易》書中常得見使用天地、乾坤、動靜、剛柔、闔闢、微顯、泰否、損益、往來、盈虛……等語辭，普遍的言及現象界物物之間呈現對待相稱及互動往來的總特徵。構作及運行萬物的陰陽在屬性上是彼此相對待且互作用的。程伊川謂：「天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。」（註四）他在詮釋賁卦《彖傳》處云：「質必有文，自然之理，理必有對，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文。一不獨立，二則為文。非知道者孰能識之？」（註五）朱熹謂：「易有兩義：一是變易，便是流

行底；一是交易，便是對待底。」（註六）由自然界所呈現的現象，可尋獲「理必有對」的結構形式。陰陽之間，上下的對稱成文，朱熹稱為「交易」，指陰陽在性情上的相對稱及配對而言。就陰陽間的相感互動觀之，陰陽恆處於動態的升降往來，迭運互轉，隨時變易，彰顯了妙運生生的不已歷程，朱熹稱之為「變易」。消長相因，反復往來是《易》所揭示的天道運行之客觀規律。綜觀《易》、《老》，在宇宙觀上頗有一些相似相通處。《易·繫辭傳》謂：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰」、「剛柔相推而生變化」、「變化者，進退之象」、「一闔一闢謂之變」這類對待往來，相反相成，迭轉變化的常規規律，與《老子》第二章：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，前後相隨，聲音相和」、第四十章：「反者道之動」、第二十二章：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新」、第三十二：「天地相合降甘露」、第四十二章：「道生一，一生二，……萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」有相契合以達成共識處。在價值原理上，和諧平衡的並育價值亦爲兩書所崇尚。《易》書認為萬物不僅具備各自的生命本性或特質，各按性命所向的律則生存發展。而且，萬物也蘊涵共同的形上理律，在相互脈動中，協調相濟，共存共融。乾卦〈彖〉曰：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」謙卦〈彖〉曰：「謙，亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙。」這一整體性的平衡和諧律也充分表現在《老子》的形上思想中。《老子》第七十七章云：「天之道，其猶張弓與！

高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。」第四十二章：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。……故物或損之而益，或益之而損。」第五十五章：「知和曰常。」

《易》與《老子》雖在某些宇宙萬物運行的常規常律上有相互認同處，然而在意義的賦予上則同中有異。例如：兩書的作者皆認為天道的運轉是周行不殆的，「反」與「復」是天道流行具周期性的律則。《易》書復卦〈彖〉曰：「復其見天地之心乎。」所謂的「天地之心」乃指運轉萬物生生化化，源源相繼於不絕中。《易》指點這一形上原理，謂：「生生之謂易」。「生生」指生命相繼相續的不間斷歷程，《易》贊之以「繼之者，善也」。並且指證此種宇宙萬物生生相繼相續的不已進程，披露了天道的仁善，所謂：「天地之大德曰生」。因此，《易》由天道之「反」與「復」確認剛健不息的創生活動乃宇宙的終極實性。因此，《易》書的宇宙觀係尊生彰有的貴有崇健論。《老子》第十六章亦云：「萬物並作，吾以觀復」、第四十章曰：「反者道之動。」萬物隨道的運轉程式：「大」、「逝」、「遠」、「反」，其總歸向是回歸於「道」的原始初狀。《老子》觀萬物所復之命乃「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常」（第十六章），萬物的恆常狀態是「復歸於無物」（第十四章）的。換言之，「有」生於「無」亦終將復歸於「無」。王弼注《易》的復卦頗能表達老子宇宙觀的根本立場，所謂：「天地雖大，富有

萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」（註七）《老子》雖與《易》書同見天道是涵陰陽、兼動靜的，但是《老子》異於《易》之較崇剛健至動的乾，而較崇柔弱之妙用與至靜的狀態。《老子》第四十三章謂：「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間」、「歸根曰靜」、「柔弱者生之徒」（第七十六章）、「天得一以清，地得一以寧。」（第三十九章）。可見，崇尚天清地寧的《老子》書係以貴無尚靜為宇宙的終極實在。總而言之，在自然哲學的意義賦予上，《易》書採崇剛健至動的本動論，《老子》書取崇柔弱退反的本靜論。這是兩者之間，宇宙觀基調的不同處。

## 二、《易》、《老》的認識論

《易》書原係卜筮之書。其卜筮斷疑的方式，係先按一套演卦的數術，四營三變得一爻，十八變得六爻而得六畫卦。復由卦爻符號形成一六爻的卦象。再根據所繫於卦爻象位下的占斷性語辭，亦即卦爻辭行占斷，以預示吉凶及應處之道。換言之，它是由數得爻，由爻得卦，由卦呈象，由卦爻辭得象中所告之意。因此，構成《易》書表述的形式架構為爻、卦、辭三要素。就讀者認識《易》書所告示之易理或象中之意而言，魏晉時代王弼所著《周易略例》頗有見地。他說：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以

言著。」其中關鍵在藉象以出意，卦爻辭的語言文字乃具觀象得意的輔助性說明作用。「觀象玩辭」指出在觀卦爻象時，需結合卦爻辭以明象之寓意。觀象、玩辭以出「意」，在認識的方法上是藉形象思維以獲致「意」之所在，或可簡稱為「意理」。

因此，就《易》書表述方式的建構而言，「傳」是根據「經」之卦爻象與卦爻辭而作。其中，卦爻辭是根據卦爻象而作。因此，卦爻象才是表述「意」理的根本。觀「象」之所由生及所向用，《繫辭傳》做了不少說明。所謂：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」「象」是作易者從紛雜繁亂的現象中，條理出有整全性的結構形式，以此結構樣式來比擬所模擬的事物之「形容」，表象該「物宜」。「象」既為主體指稱客觀世界以表述主體所認知之「意」理，故《繫辭傳》云：「易者，象也；象也者，像也。」又說：「八卦以象告」、「書不盡言，言不盡意。……聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利。」文字不能充盡語言的表述功能，語言又不能充分表達「意」理。那麼，卦爻象何以較語言與文字能表達較豐富而深遠的「意」理呢？藉「象」所盡之「意」是何種存有的屬性？「意」又從何得？

據《繫辭傳》云：「古者包犧氏之王天下也。仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜。近取諸身，遠取諸物，於是始畫八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」可見八卦係根據作易者所觀察到的天地諸般自然現象，予以條理、化約、分類且標記以符

號——卦象。八卦所示之意，不僅表徵自然界天、地、水、火、雷、風、山、澤等八大自然現象。而且，八卦「通神明之德」表述造化自然界的生成原理。同時八卦「以類萬物之情」，表述萬物之間藉以區分和識別的類比原理，且藉此類比原理對不同的存有序列，可一一予以區分和辨識。我們從〈說卦傳〉觀八卦可分別代表不同物類的眾多事物，（註八）便可得知，八卦係作為告示我們不同物類之類形象的認知性範疇。進而言之，八卦符號與實在世界的聯繫關係上，構造了一套對存在界的分類模式。此一分類模式係以觸類旁通的類比思維確立一套認識的範疇。如是，這一套認知性的範疇結構系統，對繁然富有的存在界之區別、指認、存儲發揮了有效的功能作用。八卦符號系統透過八種基本自然物的性質、情態、形象、功能作用去概括所認識的萬物。在八卦「以類萬物之情」的概括作用下，凡與八大自然範疇具類比相似者，皆可收入八大表徵性的範疇中，使範疇的載容量不斷擴增。因此，〈繫辭傳〉謂：「引而伸之，觸類而長之，其天下之能事畢矣」、「其稱名也小，其取類也大」。

然而，八卦這一套認知性的範疇結構系統，雖可觸類旁通的指涉所觸及的存有物，卻是仍然有限的。因為，它是人類透過空間形式，認識自然界在空間秩序下排列的方式與所呈顯的狀態。它所表徵的存有物，只是孤立的個體性或個別性之存在，相互之間欠缺藉互動而產生功能上的交互作用及所起的轉化或變化。從實然的動態世界觀之，天地萬物的相

互間，係相互感應流通的。易言之，萬物彼此發揮自身的功能作用，且相互攝受他物的功能作用。天地萬物在這一交互的施與受之作用中，互感互動互成。觀天地萬物在交互作用的聯繫中，常具相輔相成性的互補關係與制約關係。為表達這一動態，則需時間形式來說明一事物在歷程上持續活動之前後的不同。因此，作《易》者從八卦符號的相重為六十四卦，即以六畫卦來模擬物物間之互感和所顯的事態。換言之，六十四卦之意符，表徵著八卦的兩兩對立，交互作用而構作成宇宙萬物動態的網狀系統。六十四卦係由六爻在時位的變動歷程上構成之動態模式，表徵了自然、人文、社會、教育、政治……諸般事態。觀六畫卦所形成的象，不但要觀內卦、外卦之象，且須觀由內外卦所組合成的總體之象。同時，還得兼觀爻象。由於陰陽的才質性情不同，功能作用有殊，因而有爻德上的陰陽之異。由於六爻由初至上而有爻位的上下不同。王弼《周易略例》云：「夫卦者，時也。爻者，適時之變也。夫時有否泰，故用有行藏，卦有大小，故辭有險易。」每卦皆有其時義，例如，泰卦當作爲之時，否卦當有所不爲之時。六爻表徵事事在不同的時機、處境上，隨時變而有其因應的事態，例如，乾卦以龍喻行處上的潛、現、躍、飛之多樣時態。六爻由於爻位排列序位的高低，爻德上有陰陽之不同，其間有種種的時義。初爻爻位表示居卑下；分居內、外卦之中的第二及第五爻位，表示居中位；處於內外卦之交的第三及第四爻位，表示處進退危疑之境而多險辭戒辭。第六爻位居全卦之上為高亢位，有物極必反意，爻辭



由吉轉凶，或由凶轉趨吉，若一卦的陽爻居於初、三、五奇位，或陰爻居第二、四、六（上）偶位，則爻「德」與爻「位」相配合，《易》書稱為「正位」、「當位」或「得位」。此外，爻與爻的象位之間又有「承」、「乘」、「應」、「比」等關係。例如：「應」指相感互動關係，若一卦中之初爻位與第四爻位，第二爻位與第五爻位，第三與第六爻位上的爻德呈現一陰一陽之情況則稱為「應」，亦即起相輔相成的交互作用。

六十四卦分別代表人文、社會、政治、倫理……等人類文化生活中某一事類。每一卦的卦爻象位及闡理之辭皆說明該事態的性質及意義，亦即所以然之理與所當然之故。例如：〈大象〉分別就各卦的卦爻象位作一形象思維的解釋。再就卦名解題明意。最後藉卦象說該事態所探應運的意理，即君子應如何採取對置的策略，例如：坤卦〈大象〉曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」六十四卦可謂中國文化生活諸般理念的淵藪。它透過六十四卦的卦爻象位所構成的形象模式，表述、啓示諸般事象中的意理。質言之，六十四卦所言的事象之理，非某一特定時空下的分殊之事，而係指示某一事類的共同理範。因此，由普遍性的理範轉至分殊性的事例，當在認知上下一擬議旁通的應用工夫。乾〈文言傳〉云：「六爻發揮，旁通情也。」朱熹謂《易》書乃：「聖人隨時取義，只事到面前，審驗個是非。」（註九）「隨時取義」是啓發我們在生活實踐上來接引易理，當從相關之卦，其形象思維的理範中靈活吸收和權宜應用。

《老子》首章即曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。」《老子》書八十一章可謂統之有宗，會之有元，將宇宙與人生的諸般存在與變化皆歸根統攝於「道」。無象無名的「道」是有名有象的分殊萬物之「始」元《老子》對統攝萬物，且為萬物總根源的「道」，非採取概念化的認知和語意界定、規約。《老子》對「道」的進路，採取對層層經驗的觀省和內省方法。易言之，《老子》書不但對天地萬物的存在與變化做超越的觀省以抽繹其客觀的規律，且就自身的日常經驗做層層後設性的內省。對《老子》書而言，吾人對「道」的體驗和吾人在生活世界中的經驗是不能切割分離的。「道」之難以語言文字來表述，係基於有侷限的日常語言及常識性思維的經驗觀點而言「道」能生一生二生三生萬物，係就「道」與所化生之天地萬物的關係為背景依據。事實上，人與「道」相契冥合的體驗，係一相互滲透的渾全境界。對「道」的體悟是要透過人親自參與「道」的存在來感受。換言之，老子基於對「道」內在真實的體驗，採用可後設性的，可傳述的媒介予以類比、想像和闡釋。雖然採用積極屬性的概念認知有其執著侷限的障礙，可是採取消極性表述的遮詮法仍是可行的，例如「非常道」、「非常名」、「無名」、「無私」、「不為」、「不欲」、「不仁」、「不爭」、「不德」、「不積」等語辭。《易》雖亦有採用否定性的語辭做遮詮法，例如《繫辭傳》曰：「陰陽不測之謂神」、「易之為書不可遠，……不可為典要」。但是不像《老子》那麼普遍。《易》的

表述法較偏採積極屬性的語辭做正面的、肯定的表述法。

《老子》萬變不離其宗的扣緊「道」來解釋宇宙與人生的「變」與「常」。《易·繫辭傳》雖亦有言：「天下之動，貞夫一者也。」卻以剛柔、陰陽、乾坤、天地……等對待相稱性的質素、性情、勢能、功用來普遍地解釋宇宙與人生之「變」與「常」。《易·繫辭傳》曰：「剛柔者，立本者也」、「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」。《易》對「變」的內在原理與法則的解釋，較《老子》更細緻而豐富。同時，由卦爻象位及卦爻辭所建構的六十四卦，在對宇宙、人生、社會、倫理的探討和詮釋上較《老子》具體、完整、有系統。《老子》雖然與《易》同樣認為語言、文字對形上原理的表述上受了很大的制約，但是《老子》未能像《易》書頗具創意的以畫卦立象之形象架構與思維來傳達形上意理。這是《老子》在認識與表述方法上不及《易》書之處。

《易》在宇宙與人生認識的形上信念上，與《老子》一樣的深信「道」內在於「器」中，「理」內在於「象」中。程伊川《易傳·序》云：「至微者，理也。至著者，象也。體用一源，顯微無間。」一語，頗能契合《易》書的實在論立場。同時，《易》與《老子》一樣的，對宇宙與人生的認識，採取全幅的參與，從外在經驗的觀察到內在經驗的自省，皆說明了體驗的重要性。兩本書一致的認為，對宇宙人生整體性原理的認識過程，可謂為吾人參與宇宙與人生諸般活動的體驗歷程。因此，《易》、《老》的宇宙與人生觀，在方

法上可說是由他們與天地萬物或人文社會長期生活的交往，全面的參與中，深層體驗所證悟的生命智慧之結晶。值得一提者，《老子》較輕貶經過人意識化作用，所獲得的定限、分際之分別性知識或概念之知，較傾注於越過相對之知，邁向於與「道」相契的真知。相反的，《易》六十四卦對指導日用生活所資的概念知識或分別化知識持肯定和追求的態度。

### 三、《易》、《老》的人生論

宋儒謝枋得嘗作詩云：「行、藏，唯有牀頭易。」意謂他無論處在通暢的順境，或受抑於險難的逆境，他的動、處、行、止皆以易理是依。清焦循說：「易乃寡過之書。」這就避險安身的消極義而言。從積極面觀之，《易》書勉勵吾人應發揮剛健奮發的創業精神，含容弘大的包蓄德性，與天地共贊生生之德業。乾卦《大象》曰：「天行健，君子以自強不息。」坤卦《大象》曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」昭示人應稟承天地大生廣生，繼善成性的至德，成己、成人、成物，以人文化成天下，使物物相感通，各得其所，各遂其生，共存共融的達到「各正性命」（乾《象》）及「品物咸亨」（坤《象》）的和諧並育之境。

乾坤兩卦為《易》書六十四卦的門戶，乾坤《文言傳》對《繫辭傳》所樹立的崇日新之盛德、開富有之大業這一人生宏景，有實踐工夫上的指點。乾卦《文言傳》曰：「君子體

仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。」其中，君子自覺性的體證仁德，亦即同情感召，忠恕體物的對他人生命之尊重、愛惜、扶持與成長實現為最根本性的日日踐履工夫。坤〈文言傳〉曰：「直，其正也；方，其義也。君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤。」「敬」係指人自覺自省下，待人處事持認真負責的態度。「內」是就人處世的內在動機及心態而言。「義以方外」指待人接物，持客觀理性的態度，能衡事變度情理，亦即以客觀的義理來規範與經驗世界的交往。乾坤兩卦所指點的人生正路，藉〈說卦傳〉的解釋是：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之。」以仁義的人道與陰陽剛柔的天地之道相交攝。總之，〈易〉書的人生論係將人安排在人與天地萬物和諧感通的交融關係中。在天人相契於生生之大德下，人生的意義在大其心以體天地萬物，協同順應地質天地生生之化育。換言之，人不但以仁義來交付人間愛，亦應對天地有情，對萬物有關懷。〈易〉書這種悲天憫人之仁心，其廣大悉備的同情心，不但實踐於修己以安人，且層層擴充於安天地萬物。我們可以說，〈易〉書的人生觀不但相應於孔孟的儒家情操，且有更寬闊於孔孟處。

《老子》的哲學貢獻，固然首推其提出「道」的存有論。然而，細觀全書八十一章，在論及人和論及自然處的相照下，《老子》論人道的次數多於論自然，因此，我們可以說，

《老子》書中最關注者並非對「道」做純理論性的學術研究，而是欲透過「道」來理解宇宙與人生，聚焦於人與道的互動關係。換言之，《老子》基於宇宙與人生的變化無常，人心的盲從不安所導致的人間種種衝突、緊張與痛苦感到憂心。因此，《老子》的形上學旨趣在於透過統攝萬物的「道」來處理人自身及人與社會之正常關係，導引人生擺脫痛苦，轉向於親近自然，默會於「道」所帶來的寧靜、自適和幸福。《老子》第二十五章云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」其中「道法自然」較不易明白，據王弼的詮解：「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」（註一〇）可想見，《老子》的形上學以「道」為本根，其人生論則以自然為宗師。人係整體性自然之一分子，人與自然法則的順合，是獲致生活持久安定與幸福的不二法門。「聖人」一詞在《老子》書中使用了二十八次。就人生論而言「聖人」是最懂得體道順道的有智慧者，聖人的生活善於適己之性，順物之性，一切依順自然，生活臻於圓融和諧的自然狀態。

聖人所以能與道相契，達到渾化合一的自然境界，在於能「知常」而不「妄作」。《老子》第十六章曰：「知常曰明，不明常，妄作，凶。」換言之，聖人深明自然常行之道，從而在一己生命中，知復命之常。其知常的內視之明不輕舉妄動，故不悖常道以免於凶險及身。世俗之人不知常，心浮氣燥、輕舉妄動以致禍患連連。其中的原故在於「心」之情

態。「心」字在《老子》書中出現了九次。就心所向的人生態度而言，可分為「心善淵」與「心使氣」兩面向，前者指能「玄覽」、「玄通」、「玄同」於「道」的虛靜心，《老子》十六章云：「致虛極，守靜篤。……知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。」所以應在「心」上下致虛守靜的修性返德工夫，主要係針對「心使氣」（第十五章）的違「道」使人陷於情慾生命的執迷與盲動而遭致生命的迷困、扭曲與痛苦。虛靜的工夫旨在凝注精神的能量，昇華私心自用的執迷，超越對諸般情欲的執迷，將內心提升至清靜專一的純淨精神狀態。在虛靜的工夫境界中，化解自我與「道」之間的阻隔，返歸顯現在內在生命深處的「道」之真實，所謂「復命曰常」。此際，人全神貫注地「抱一」、「得一」、「爲一」、「見素抱樸」爲人生境界之至。虛靜工夫係老學化解人陷溺在執心迷困的「爲道日損」（第四十八章）工夫。人在虛靜的心境中與「道」貫通爲一，無私無爲。人在化私去執的無爲中，不但順己之自然，亦順物之自然，在這一靈修的境界中，人不但「去甚、去奢、去泰」（第二十九章）而無憂，而且進於「知足不辱，知止不殆，可以長久」（第四十四章）的安然適意之「常」道中。

《易》書與《老子》皆可視爲是契悟天道以關懷人間世，爲個人及整體人類找尋安身立命的出路，其出發點、目的性的意義是一致的。不過，《老子》有鑒於情慾生命的泛濫，致使人執心妄作，人文道德的提倡使人易流於虛情矯飾，所謂：「失道而後德，失德而後

仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄，而亂之首。」（第三十八章）因此，《老子》倡「不德」、「無爲」，（註一一）以回歸自然的途徑來化解人文道德所引發的紛爭、煩擾等後遺症。其所謂三寶（註一二）中的「不敢爲天下先」，表彰「爲而不爭」、謙退、居後、守柔的處世態度與《易》書的坤卦、節卦和謙卦頗有相得益彰處。例如：謙卦卦辭云：「謙，亨，君子有終。」觀六爻爻辭皆吉，爲六十四卦獨特的一卦，意謂「謙謙君子」堪爲吾人一生效法無間的典範。《繫辭傳》亦曰：「勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。」然而，兩者間之異處，在於《易》特別標榜仁義道德的人文價值。觀乾卦《文言傳》：「君子體仁，足以長人，嘉會足以合禮。」坤卦《文言傳》：「君子敬以直內，義以方外。敬義立而不孤。」所開示的仁、義、禮、敬皆人文德性的核心德目。謙卦的謙虛沖和之德亦透過禮來自我展現對人的恭敬。由謙德「致恭以存其位者也」可得見《易》書頗重視得以伸張個人政治、社會抱負理想的名位公器。《繫辭下傳》謂：「聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財，理財正辭，禁民爲非曰義。」老子有鑒於「爲學日益，爲道日損」而倡「絕學棄智」；《易》書懷抱通天下之志，濟天下之民，開物成務的經世雄心。（註一三）因此，《繫辭傳》首章即明示了務求「方以類聚，物以群分」的經世之學。對經驗世界的理解，概念化知識的追求，對實現「尚象製器」、「理財正辭、禁民爲非曰義」的作《易》者而



言乃是必要的。

對有志於進德修業的《易》書而言，富有之大業係仁德的表現，當以培養內在日新之盛德為條件。（註一四）《繫辭下傳》第七章曰：「作易者，其有憂患乎！」且層層的以德性立場三陳履、謙、復、恆、損、益、困、井和巽等九個卦。可見，作易者的憂患意識乃係自覺自省的道德意識。其所告示於人者，吉凶禍福所牽動的主客觀因素，雖盡知亦難以人力完全控制。可是，其中主觀面的自身因素，亦即潛在的動機、意向及行為的抉擇，後果的責任承擔，應該是當事者自身所能內省自察，自由抉擇及自負行為責任的。戴璉璋先生說：「根據《左傳》、《國語》兩書記載，人們在談論易筮時所表現的義理思想，大致可用『易不占險，筮必配德』兩句話來加以概括。」（註一五）崇尚仁以感通、義以正己正人正事的憂患意識，顯然，與言「絕仁棄義」的《老》書不同。蓋崇仁尚義的道德精神是擇善固執之的，不是無心無執的。

《易》書充滿著強烈的道德感，勉人在戒慎恐懼中，察著是非，積善累德。蓋小人因善小而不為，卻因惡小而為之，以致惡積深。《繫辭下傳》第五章云：「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。」坤卦《文言傳》謂：「積善之家必餘慶，積不善之家必餘殃。」觀這些語重心長的勸世行善之教，以及《易》書中使用「善」字多達十五處，與《老子》否定仁、義、欲、利、名譽以求安詳自足的人生觀呈強烈對比。同時，乾卦《大

象》曰：「天行健，君子以自強不息。」這種示喻人應效法生生不息的天道，剛健不息於個人的進德修業及經世濟世的功業，與《老子》崇尚清靜無為，柔弱處下，欠缺發揮主觀內在奮發不已的承傳歷史文化之動力，勇往直前改造環境，創造時代的精神，更對照出兩書的人生旨趣之異。此外，《易經》六十四卦中，論及兩性關係、婚姻禮文及意義、夫妻所營造之家庭生活之倫理與意義，相關的明顯之卦，計有乾、坤、家人、歸妹……等十卦。人類社會文化生活的這一面向，為《老子》所忽視。總而言之，我們可以說《易》書既重自然，更關懷人文與社會。《老子》則回歸自然之真實簡樸，較輕忽透過群體生活所共創的人文精神之價值。

## 註釋

- 註一：此兩語出於《朱子語類》卷一。
- 註二：《宋元學宗》卷十三〈明道學案上〉。
- 註三：參考陳康著《What does Lou-Tzu mean by the term "Tao"?》（台灣：清華大學，《清華學報》，一九六四年二月，頁一五〇—一六一）。
- 註四：宋·程顥、程頤撰，《二程集》（四部備要，臺北：漢京文化事業公司，一九八

三年初版），〈遺書〉卷一五，頁一六一。

註五：臺北：河洛圖書出版社，一九七四年台影印一版，頁一九六。

註六：《朱子語類》，卷六十五。

註七：見樓宇烈校釋，《老子周易王弼註校釋》，復卦註（臺北：華正書局，一九八一年初版），頁三三七。

註八：例如：〈說卦傳〉第十章謂：「乾為天、為圓、為君、為父、為玉、為金、為寒、為冰、為大赤、為良馬、為老馬、為瘠馬、為駁馬、為木果。」其他卦亦有許多類比性的表徵物。

註九：《朱子語類》，卷六十七。

註一〇：見樓宇烈校釋，《老子·周易王弼註校釋》（臺北：華正書局，一九八三年初版），頁六十五。

註一一：見《老子》三十八章：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」

註一二：見《老子》第六十七章曰：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」

註一三：《繫辭上傳》第十章，曰：「易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動著尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」第十一章曰：「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故，聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之」

疑。」

註一四：〈繫辭上傳〉第五章曰：「顯諸仁，藏諸用。：：：富有之謂大業，日新之謂盛德。」

註一五：見戴璉璋著，〈易傳之形成及其思想〉（臺北：文津出版社，一九八九年初版），頁三三。

本書作者已出版的其他著作計有：

一、王船山易學闡微 嘉新水泥公司文化基金會 一九七八年

二、陸象山 東大圖書公司 一九八八年

三、儒家哲學論集 文津出版社 一九八九年

四、朱熹易學析論 輔仁大學出版社 一九九〇年二版

五、儒家的淑世哲學 文津出版社 一九九二年

六、竹林玄學的典範——嵇康 輔仁大學出版社 一九九四年

[General Information]

书名=易经哲学的宇宙与人生

作者=曾春海著

页数=316

SS号=13023726

出版日期=1997.04